

مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ

بفصل عالم کلیات جنیات جهان تیب منہ کمال انواع و خاس انسان جنوں جناتیں

کتابخانه عمومی

کتابخانه عمومی

بہتہام حاجی منہخت عفا رشتان محمد عبدالرحمن ست گز قہ برادر محمد مصطفیٰ خان مغفور

مَطْبَعُ مَدِينَةِ رِجَالِ كَرِيمِ
رِجَالِ رِجَالِ كَرِيمِ مَطْبَعِ

قوله يتحقق كل فرد منه بعد الخ أي بعدية زمانية وهي التي بها يمتنع اجتماع البعديين قبل استحقاقها مع وجود الزمان
بنفس فرداتها وفي الزمانات بوسطها كما تقرر في موضعها فالمعنى أن العلم المتجدد الذي يمتنع عن التجدد واحد وهو العلم
الذي لا يتجانب فرد منه موصوفه عالمية متحققة وحدوثاً بل يتحقق أولاً موصوفه ثم يتحقق ويحدث بعده زمان ذلك الفرد
قوله هو العلم الكلي الذي لا يخفى أنه لو كان المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي كما توهمه المشي فلا حاجت لما علمنا
العلم اخصوي إلى قوله يتحقق كل فرد منه الخ وأيضا يصير قوله ولكن جميع أفراد الخ لغيره على هذا التقدير بل كان كونه
يحتاج أن يقول المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي وهو ليس بالعلم اخصوي بل العلم اخصوي ليس على تقديره أن توهمه كلام
المشايخ بهذا الوجه لا يثبت على عبارة سوا كان المراد بالبعدي في قوله بعد تحقق الموصوف البعدي الزمانية والبعدي الذي
قوله مع موصوفه وعالمية الخ علم أن الموصوف بالعلم من قام به العلم وهو ليس إلا العالم لا المعلم بل المعلوم ما يتعلق
العلم تعلقاً وتوحيهاً لتعلق الفعل باقوع عليه وهذا وإن كان ظاهراً على من له أدنى مسكة لكن لما توهم بعض الناس أنه يتصل
أن يكون المراد بالموصوف المعلوم أيضاً زاد قوله عالمية أي على أن الموصوف بالعلم أنها هو العالم لا المعلوم فاقبلت
العلم صفات اضافية لها تعلق بالعالم وتعلق بالمعلوم هي بالاعتبار الأول صفة للعالم وبالاعتبار الثاني للمعلوم
ولا امتناع في قيام الإضافات لمضافين قلنا العلم وكذا سائر الصفات الإضافية لها تعلق بالفاعل بمعنى قيامها بالتعلق
بالمفعول بمعنى وقوعها عليه والقيام بنحو الوجود بخلاف الوقوع فما قام به صفة يكون موصوفاً بها لأن الموصوف لابد
وأن يكون الصفة موجودة فيه ما تعلق بصفة تعلقاً وتوحيهاً لا يكون موصوفاً بها لعدم وجودها فيه إلا اتصال المضرب
أنه موصوف له ضرب بخلاف المضارب لو كانت الصفة القائمة بالفاعل الموجودة فيه قائمة بالمفعول موجودة فيه لغيره لم يرق
عن ضرب واحد كالمفعول موضوع واحد هو بطلان ما بين فخذ فاقبل بعض الإضافات كالماسة والمواحة والجمادة مثلاً إنما توجد
شياً في شئ واحد قلنا الماسة كذا الجمادة والمواحة مثلاً إنما توجد المجموع في كل أحدان فالماسة مثلاً حالة مجموع
المتماثلين في كل منها على قدرها وإن كان مخالفاً لما علم المشايخ من امتناع قيام الموصوف بغير المحصل لكنه هو التحقيق كما يجب أن يقال في قول
بعض الإضافات قائمة بتأيين فلا يصح أيضاً إرادة الموصوف من الموصوف في قول المشايخ يتحقق كل فرد منه الخ والالهي
قوله فيما بعد العلم اخصوي أي أنه لا انفاء بين العلم والمعلوم في العلم اخصوي عنده كما سيصريح في الاستدلال على أن المراد
بالموصوف هو العالم بأنه لو كان المراد بالمعلوم فلا يخلو لما أن يكون المراد ما هو المعلوم بالذات عند جملة من المشايخ من حيث
وأما أن يكون المراد بالمعلوم بالعرض أي الشئ الخارجي على الأول لا يصح قوله يتحقق كل فرد منه الخ وأما جهة حيث يجب
وأن كانت مقدرة على الفرد في سائر النظم لا أن تتحققها ليس مقدراً على تحقق الفرد بل تتحققها عين تتحقق وعلى الثاني يلزم
أن لا يتحقق العلم بالبعد يتحقق شئاً خارجي مع أن الأمر ليس كك ما يخص عليه بانتخاب الشئ الأول فنقول لشيء آخر
وجوداً واحداً مجرداً وحد الوجود الخارجي في ترتيب الأنازلة وهذا مرتبة العلم الثاني وجوده على مقدم عليه تقدماً بالذات

وان هو العلم حصولي للحايات القديمة بقدر مجانب مع كل شئ المحصور فاقد للسلب والبيع ان يراد بها البعديّة التامة
وبذا ترتبة المعلوم فيجوز ان يراد بالموصوف المعلوم ويصح قوله يتحقق كل فرد من شئ بلا كلفة ولا تحيفي باقيد الاختلال
اما اول افلاهم صرحوا ان شئ احصل في الذهن وقام به كلفه بالعوارض الذنبية وايضا صرحوا بترتيب عليه
الاشارة انما جيت وبها هو الوجه الذي يحذفه والوجود انما جيت ثم اذا لاحظ العقل مع قطع النظر عن القياس بالذات
والاكتمال بالعوارض الذنبية لتغيره من حيث هي هي وليس لها وجود الا في محال العقل وهذا الوجه يسمى وجودا
ظليا فالوجود الاول الصلي اتمى والاشارة في ظلي اعتباري متوقف على اعتبار العقل متفرع على الاول تابع لكما صح
كثير من المجتهدين فلا معنى لكونه مقدا بالذات على النحو الاول من الوجود واما ثانيا فانه لما كان الوجود في كل
مساوقا للتشخيص فالصورة من حيث هي هي الموجودة بالوجود الظلي لا بد ان تكون شخصا اذا لم يكن الوجود بدون التشخيص
فلا يخلو اما ان تكون متحدة مع الصورة القائمة بالذات الموجودة فيه بالوجود الذي يحذفه والوجود انما جيت
او متغايرة لها على الاول تكون ذلك الشخص بعيدة فلا معنى لتقديم احدها بالذات على الآخر وتغاير الاعتبار
بعد اتحاد المصداق لا يجدي في تقديم احدها بالذات على الآخر شيئا وعلى الثاني تكون شخصا آخر بطلان الاشغاف
اذا حصل في الذهن صورة واحدة بشهادة الضرورة ليس فيها تعدد وتغاير جهلا لكن العقل بضرب من التحليل
الى المادية والشخص مصداقا واحدا بحيث قيل ما ذكره المقترن انما يريد البعديّة الذاتية من قوله بعد يتحقق الموصوف
فلا يخفى سخافة اذ لا يتحقق كل فرد من العلم بعد يتحقق الموصوف لوبعديّة بالذات الا اذا كان من مصداقها تغاير ذاتي
ولعل هذا ظاهر عن غيري عن تشييم الابانة وغيره على المتبع لكلامهم ان التغاير بين العلم والمعلوم عندهم اعتباري وذلك لانهم
صرحوا بان الصورة الحاصلة في الذهن من حيث انها قائمة به وكلفه بالعوارض الذنبية علم ومن حيث هي هي
معلوم فمصادق العلم والمعلوم متحد بالذات على زعمهم انما التغاير بينهما بالاعتبار وقد جري الشرح ايضا بهذا المتحقق
كما سيجي انشاء الله فلا يمكن ان يراد بالموصوف المعلوم هو ارادة البعديّة البعديّة الزمانية او البعديّة الذاتية اذ لا
يتحقق كل فرد بعد يتحقق الموصوف ان يكون مصداقها متغاير بالذات لا يكفي التغاير الاعتباري لم يتحقق مصداق احدها
بعد يتحقق مصداق الآخر ولو بعديّة بالذات على انك ستعرف ان التغاير بين مصداقها اصلان على زعمهم
وانما التغاير بينهما بعد يتحقق المصداق فكيف يكون احدهما مقدا على الآخر سيجي الكلام في تحقيق العلم فيما بعد انشاء الله فانظر
قوله وان هو العلم حصولي آه يعني ان العلم الذي لا يجمع فرد من مع موصوفه اسي عالمه متحقا اسي حدودا
وان كان مما معه بقاؤه ليس الا العلم حصولي احداث وذلك لما تقر في مقرة من ثبوت ترتبه
العقل الهولاني التي تكون لنفس فيها خاليتها عارية عن جميع العلوم والمعارف مع استعدادها لا درها
فثبتت هذه المرتبة تدل على ان علومنا بغير ذواتنا وصفاتنا بعد يتحقق ذواتنا بعديّة بالذات

وهذا المعنى المحامد في الحصول على الحوادث يوجد في الحصول على المستديم ضرورة
انتفاع وجودها حاصل بدون ما يحصل فيه بقى المقسم وهو الحصول على اطلاق

فما استحقق التأخر الوجود الاول المتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علمته ان كان له علمته ولما تقدمت
يتوسط التأخر بينه وبين علمته في الوجود بل يصل اليه الوجود لاعتبار التأخر وليس يصل اليه التأخر لاعتبار العلم المتقدم ثم ان
كلام الشيخ في هذا المقام كما قال المصنف في الحكايات لا يخلو عن جش ولا كان كفييه ان يقول ذلك اذا كان وجودها
من آخر فلا يستحق هذا الوجود اللاحق وجود الآخر وباقي الكلام حشو لا طائل تحته ومنها من الكلام بالاطمين فذكره بعد الكلام
قوله ان هذا المعنى آه لما كان قول الشارح تحقيق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف مجتمعا لوجود الاول ان يحمل البعدية في قوله
بعد تحقق الموصوف على البعدية الزمانية ويكون معنى كلامه ما بينه لمعنى روح باري في تغييره والتأني ان يحمل على البعدية الزمنية
ويكون معنى كلامه ان المراد بالعلم المتجدد العلم الذي سخو الانكشاف طريق العلم فيه ان يتاخر كل فرد منه عن صفوه عالمه
تاخرها لذات وهو ليس الا العلم الحصولي لانه صفة منضمة الى العالم كالشجاعة والسخاوة مثلا فهو فرع لتحقيق موصوفه بخلاف
العلم الحصولي اذ بعض افراده وان كان متحققا بعد تحقق الموصوف كما سيجي بيانه انشاء الله لکن شجاعة الانكشاف طريق
العلم فيه ليس بلزوما للبعدية والتاخر صلا كما ستعرف محل المعنى كلامه على الوجه الاول حكم بعدم صحة الوجه الثاني مع العلم ان
على هذا التقدير يكون مطلق الحصولي حاوذا كان او قدرا وهو خلافا لمقتضى كلامه فيما سياتي ويمكن ان يقال آه وخلاف
ما صرح به في حواشي شرح التمهيد بانست تعلم انه وان لم يصح حمل كلام الشارح الاعلى على ما حمل عليه المعنى لکن الحق الذي
يجب ان ينتج ان مقتضى التصديق مطلق الحصولي حاوذا كان او قدرا اما او لا فلا ان مخالفة العلم الحصولي
الحادث بالعلم الحصولي القديم ليس بالباب الهويية الشخصية اذ التقدم والحدوث انما هما من عوارض الهويية واختلاف
الهويات لا يستلزم اختلاف الماهيات فاختلاف العلم بالتقدم والحدوث لا يستلزم اختلاف حقيقة فيكون العلم
القديم ايضا تصورا وتصديقا واما ثانيا فلا ان مورد الاشياء مرتسمة في العقول العالية باتفاق الفلاسفة وازا
صور الاشياء فيها يستلزم كون تلك الاشياء معلومة لها علما حصوليا فذلك العلم الحصولي لا يخلو اما ان يكون عارضا
اولا فالاول التصديق والثاني التصور هذا ما افادوا بالاشارة والعلامة مظهرا واما ثانيا فلا ان قد اتفق الحكماء على ان مقتضاها
الكلية صوابا كانت او كذا وجب تطهير في النفس وتذكرها النفس بلا توسط قوة جسمانية فلا بد لمدركاتها من خزانة
سوى الخيال التي محافظة للتين هما خزانة المحسوسات المعاني الجزئية لطريق الذبول والسيان عليها ولا يمكن ان
يكون الخزانة نفسا اخرى لان النفس من حيث هي نفس لا تكون لمعقولات تسريها بالعلم بل بالحقرة فلا بد من العقل في حصولها
في العقل الاعلى المجردة المرتفعة عن افق الزمان فاحتمل ان المعاني الكلية المرتسمة في النفس قد سطر عليها الذبول
والسيان فلا بد لها من خزانة ولا يمكن ان يكون خزانة المعاني الكلية قوة جسمانية لانتفاء حصول الصور المجردة في الماهيات

ولا يمكن ايضا ان يكون الخزانة خفيا اخرى لما عرفت ان النفس من حيث هي نفس لا تكون المعقولات متضمنة فيها بل بالقوة فاذن ههنا موجود آخر يترتب فيه صور المعقولات بفعل ليس بحجم ولا جهاني ولا نفس من هو العقل بالفعل كما ثبت
 ان تمام صور الصواب والكواذب الكلية في الموجودات العالية والعقول القادرة على الذهن والسيان كما يطرأ على الصور
 يطرأ ان على الكواذب العقل بارتسام صورها فيها من من علمها اياها بسفطة ظاهرة لبطولان فالعقول العالية
 بما ارتسم فيها مع صور الصواب والكواذب او تسوية العلمين مجال فشانها مع الصور في حفظ وتصديق معا مع الكواذب
 احفظ فقط على سبيل التحصيل وذلك لبروتها عن النفس الشريفة التي هي من قواعب المادّة دعوا شيئا بهذا الحق المحقق الدوام
 في حواشي شرح التجربة وغيره من علمه عاصره بانه لا يخاف في ان الخزانة التي فيها الكلام في هذا المقام هي خزانة العلم
 لا المعلوم والعقل بالفعل لما يكون خزانة للتصديقات صادقة كانت وكاذبة لو حصلت وارتسمت فيه
 هذه التصديقات اذ لو لم تكن التصديقات حاصلة فيه لم تكن خزانة لها ولا بد في التصديق من صدق فيجب على
 تقدير كون العقل بالفعل خزانة للكواذب ان يكون مصدقا بها واجاب عن المحقق الدواني بانه لا يحسن للخزانة الاثبات
 للمعلومات وذلك لا يقتضي علم الخزانة بها كما ان الخيال خزانة لمدرجات الحس المشترك وليس عالما لها ولا يحفظه
 خزانة لمدرجات الوجود وليست بمدركة لها فقول الخزانة التي فيها الكلام هي خزانة العلوم لا المعلوم ان ارادة
 انه لا بد ان تكون الخزانة مطلقا مدركة ثم بل خلاف ما تقرر عندهم من ان المدرك غير الحافظة وان اراد ان
 هذه الخزانة بخصوصها هي العقل بالفعل لك فو في العلم التصديق خاصته وليست شعري من اين علم
 ان العقل بالفعل اذا كان خزانة للمعقولات فيجب ان يكون مصدقا بها والخيال والحافظة مع كونها
 خزانتين للوجود والحس المشترك لا فيجب ان يكونا مدركين لمدرجاتها واحاصل انه لا معنى للخزانة الاخرية المعلومات
 اذا اتقال شخص العلم من المدركة الى الخزانة محال لانه عرض وانتقال لغيره عن موضوعه مستحيل كما بين في محله
 فمعنى كون العقل بالفعل خزانة للتصديق كونه خزانة لنفس المصدق به والعقول يكون الخزانة مصدقة
 لما هي خزانة له ليس ضروريا ولا محال عليه البرهان بل لا يجب ان يكون الخزانة مدركة لما هي خزانة له
 فيجب ان يكون ما في الخزانة مطابقا لما في المدركة في نحو العلم فالواجب للخزانة انما هو حفظ نفس المعلوم لا
 نحو العلم بل حفظ نحو العلم محال كما عرفت من ههنا ظهر ان يقال الشارح في حواشي شرح التهنيت بغيره على الحق
 الدواني بما يحصل ان يحصل في المدركة هي الكواذب بما هي مصدقة بها فلو كانت الكواذب شتمة في العقل بالفعل بما هي
 متضمنة يلزم عدم المطابقة بين الخزانة وبين ما هي خزانة له على ان الكلام انما هو في طريق الذهن والسيان على تصديق
 الكواذب بما هو تصديق فيلزم تحقق تصديق الكواذب في العقل بالفعل خفي جدا لما عرفت انه لا يجب المطابقة بين
 وبين ما هي خزانة لفي المحييات كلها بل الواجب للخزانة انما هو حفظ نفس المعلوم ان كان نحو العقل مختلفا

وهو خلاف مقتضى كلامه فبعد هذا ويمكن ان يقال كما ينبغي

ومن التجانب في هذا المقام ما قال صاحب لافق المبرج اما النسب العقدي في العقول العالية والالوان والخاصة
بجمل مراتب الشبهة المرتفعة عن اذني الزمان فامر بان الصدق ارفع واعلى من ذلك كله فان علم الانوار العقلية والافعال
النورية اجل من ان يوصف بالصدق وانما هو قراح الحق بمعنى انه الواقع الذي يقاس اليه مدق المطابق للواقع الذي
هو الصادق والمتحقق انتهى ذلك لان البهامة العقلية الغير المأذنة شاهدة على ان القضايا المنطبعة في العقول العالية لا تسلم
عن حقايقها بلطبا عما فيها ومن شأن نسخ حقايقها احتمال الصدق في الكذب فكيف نطق انها متعالية عن الصدق بل
قد عرفت هذا افاضل في القياسات بان نفس الامر عبارة عن كون الشيء متحققا في حد نفسه لا باخراع من العقل بان الصدق
مرتبة في العقل لفعال بما هي متحققة في حدود نفسها حيث قال اعتبار نفس الامر هو اعتبار كون الشيء متحققا في نفسه لا باعتبار
من العقل سواء كان متحققة لا العقل في لوح الذهن ام في متن الخارج واصو ادق مرتبة في العقل لفعال
بما هي متحققة في حدود نفسها انتهى فلا مجال له انكار انصاف العقود واصو ادق مرتبة في العقل لفعال بالصدق
لانه عبارة عن مطابقة الغيبة الحاكية لما عليه الامر في نفسه ثم ان القرينة المستقيمة قاضية بان صدق اصوات
غير منوط بذهن ما عاليا كان او سافلا وكيف يجوز تعليق صدق افعال القائل الباري سبحانه وحيث ان شره متنع وان
العقول العالية ممكنة مثلا بوجود العقول العالية لتقدم وجوبه سبحانه وتعالى على كماله وتعالى على كماله
لا سيما على القول بالحدوث الذي هو كما ابتدعه هذا القائل واما رابعها فلما افاد بعض محققين ان القضايا معنوية
للبادى العالية باتفاق الفلاسفة والالزام الجمل والقضايا منها صواب ومنها كاذب فان ان يصدق المباهج
العالية بمطابقة القضايا الصواب للواقع فيكون علومها تصديقات او لا فيلزم الجمل المربك فقد استبان
بما ذكرنا ان العلوم القدية تصورات وتصديقات حقيقة وان لم يطلق على علومها لفظ التصور والتصديق
فالقسم للتصور والتصديق مطلق الحصولي حادنا كان او قديما فالقسم ولا تنزل فان المقام من الالزام
قوله وهو خلاف مقتضى كلامه ان في كلامه فيما سيجي ويمكن ان يقال انه بان العلم الذي هو المقسم للتصور
والتصديق في فواتح كتب المنطق بليغ ان يكون له دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية وانها
لان الغرض في المنطق معرفة طرق اكتساب التصورات والتصديقات فغرض المنطق لا يتعلق بالا بالعلم الذي
يكون كاسبا وكتبا وبديها ونظريا وهو ليس الا العلم الحصولي الاحداث كما هو الظاهر من فحواه فإرادة البعدية لذة
خلاف مقتضى ذلك الكلام بل لا ريب اذ على تقدير ارادة البعدية الذاتية يكون مقسم التصور والتصديق مطلق الحصولي
حادنا كان او قديما و العلم الذي له دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية وانها ليس الا احداث من الحصولي
لكن على وجهه على هذا التقدير ان اختصاص العلم الذي هو مقسم التصور والتصديق بالاكتسابات التصورية والتصديقية

في غير النسخ بل في غير البطالان ولا يلزم من تعلق الفرض العلمي بالعلم الحصولي الحادث ان يكون هو العلم المقصود
والتصديق ان يكون العلم مقصورا او تصديقا غير منوط بالحادث كما عرفت وان جعل اشارة الى الدليل المشهور على ان العلم الحصولي
التقديم العلم اقصوى الاعتقان بالبداهة والمنظرة فيرجع محصل ذلك الكلام الى ان المتصديق بالبداهة والمنظرة
ليس العلم الحصولي بالحادث كما العلم الحصولي القديم والعلم اقصوى مطلقا حادثا كان او قديما فلا يتصنعان بالبداهة
والا بالمنظرة وعلى هذا التقدير لارادة البعديّة الذاتية ليس خلافا مقتضى ذلك الكلام اذ ذلك الكلام على هذا التقدير لا يدل على
انقسام مقسم له تصور والتصديق بالعلم الحصولي احداث لكن حمل ذلك الكلام على هذا المعنى لا يتناول الاول والاخران
قواما بعد ان العلم الذي هو مورد الاعتقاد في نواتج كتب المنطق آه يدل لانه ظاهرة على ان المقصود منه بيان ان مقسم المقصود
والتصديق بمعنى ان يكون كسبا ومقتضا ويرد بها ونظرا والاذات كما سيبيد المعنى واما ما نانيا فاقول له ويمكن ان ياتي
عن الحمل على هذا المعنى او القول بكون العلم الحصولي احداث مختصا بالاكتسابات التصورية والمقصود بيقينه ضروري الشكل الحاصل
فان قلت المتعبر عند الشارح في موارد التقاسيم مطلق الاشياء الذي هو موضوع المعطاة لا الاشياء المطلق الذي هو موضوع الطبيعة
كما صرح به في حاشي شرح التهذيب الاحكام الثابتة للافراد ثابتة لمطلق الاشياء فالتصديق الى البداهة والمنظرة وخالصا
بما الاذنان الحصولي احداث ثابتان لمطلق الحصولي ايضا فمطلق الحصولي ايضا مقسم الى البداهة والمنظرة فيحصل ان مقتضى
هذا نقول ارادة البعديّة الذاتية ليس خلافا مقتضى كلامه يمكن ان يقال آه اذ لو اراد البعديّة الذاتية يكون المقسم
مطلق الحصولي وكلامه ذلك لا يقتضي الا ان يكون المقسم دخل في الاكتسابات وخالصا بمطلق الحصولي ايضا كما
قلت الحكم الثابت للفرد انما ثبت للطبيعية في ضمن ذلك الفرد فكما ثبتت الانقسام وخالصا للعالم في ضمن فرد
ثبت عدم الانقسام عدم خالص ايضا في ضمن فردا اخر والسر ان العالم حاصل الاحكام المتنافية فيها هو العالم بحد
انقسام من غير ان يخالصا للعالم حقيقة فلما اراد البعديّة الذاتية يكون المقسم مطلق الحصولي ليس دخل في الاكتسابات بحد
الا يستلزم وقوع منه وهذا ليس بخلا وخالصا للمعنى الحقيقة على ان فخر الشارح في حاشي شرح المقصود ان المتعبر
في موارد التقاسيم اشياء لمطلق الاشياء واما قال في حاشي شرح التهذيب قال توجيه الكلام المحقق انه واما
قوله وايضا ناهية عن مخال الشارح في حاشي شرح التهذيب بعد نقل كلام المتصديق في هذا الكلام كما مر اذ تدل على
ان الانقسام الى المتصور والتصديق علمه اختصاصي والمعنى الحق الدواني روح لما ثبت عدمه خالصا لثبوت
والتصديق بالعلم الحصولي احداث كما قال في حاشي شرح التجويد ان العقل الفعال خزانة المعقولات كذا واما ما مر في موارد
الحفظ والتصديق مما وقع الكواكب فقط انما انما انقسام الى البداهة والمنظرة علمه اختصاصي فلا يلزم على تقدير

اختصاص مرتين مرة في العلم بالعلم المحصولي والحادثة على النحو الذي ذكرناه في التصور والتصديق بالتصور والتصديق
 الحاشية مرة اخرى انتهى هذا الكلام نص على ان قسم التصور والتصديق عند المصنف في زعم الشارح هو تخصيص في الحوادث
 فلا بد ان يراد بالبعديّة هنا البعديّة الذاتية ليحصل التوافق بين كلاميه ما قبل ان الشارح محل كلام المصنف في حاشية
 شرح التهذيب على ما هو المشهور من ان قسم التصور والتصديق هو العلم المحصولي بالحادث ومحلّه هنا على ما هو مشهور
 من ان العلم المحصولي القديم لا يكون تصورا وتصديقا فقيده لا ان كون العلم المحصولي القديم تصورا وتصديقا
 وان كان حكاكنا عرفنا لكن الشارح مقصر على ان التصور والتصديق قسمان للحادث من المحصولي كما يظهر بالرجعة
 الى اقاويله واتامل فيها فكلون العلم المحصولي القديم تصورا وتصديقا ليس تحقيقا عنده واما ان غاية ما يلزم ذكر
 دفع التناقض والتدافع بين كلاميه لادف ما يلزم هناك على المحقق الدواني من ان قسم اختصاص مرتين لا يربط
 لواريد البعديّة الذاتية من قوله بعد تحقق الموصوف يلزم اختصاص مرتين على المصنف كما يلزم هناك على المحقق الدواني
 والاختصاص مرتين او مرات وان كان غير شنيع الا ان الشارح يستلكت عنه بانف شامخ وشيخ على من
 يتركب اختصاص مرتين في تقسيم العلم او التصور والتصديق الى البديهي والنظري تشنيعا بليغا وقديرا ان عرض
 الشارح في حاشية شرح التهذيب بيان حقيقة الاحمال اى على تقدير كون علم اختصاص بالحوادث الانقسام الى
 البديهي والنظري يلزم اختصاص مرتين وليس غرضه الا لزام على المحقق الدواني اذ لاشناعة فيه عند الضرورة في غيره
 واقول انت تعلم انه لو سلم انه لاشناعة فيه عند الضرورة في زعمه فلا يربطه لا يقول يكون العلوم القديمة
 وتصديقات بل يزعم ان التصور والتصديق قسمان للحادث من اصولي وشيخ على من يقول يكون العلوم القديمة
 تصديقات تصديقات كالمحقق الدواني وغيره تشنيعا بليغا وبذا غير جفت على التامل في كلامه في اختصاص الذي يلزم هناك
 على المحقق الدواني ليس ويراعنده وان كان ضروريا في الواقع فما ذكره هناك الا لزام عليه لا يربط وان كان ذلك
 الا لزام لغوا في الواقع فالحق في دفع التدافع والتناقض بين كلاميه ان محل البعديّة هنا على البعديّة الزمانية كما
 المحشى لعل هذا هو المحل الصحيح لكلامه اما لا فلا له لوم البعديّة على البعديّة الذاتية يكون مقسم التصور والتصديق مطلقا
 حاشا كان وقد يافيلزم اختصاص مرة بعد اخرى عند تقسيم العلم او التصور والتصديق الى البديهي والنظري وتعرفت ان شذوذا في غيره
 فان قلت يلزم اختصاص مرتين على تقدير ارادة البعديّة الزمانية ايضا اذ المتجدد بمعنى الحادث الذي لا يلفظ فيه
 مجرد المحض قديرا آخر قلت ليس معنى المتجدد حادث فخط حتى يكون قوله لا يلفظ فيه مجرد المحض قديرا آخر يلزم
 مرتين بل المراد بالمتجدد محصولي احداث كما يصحح المحشى وهو وان كان قديرا واحدا لكنه قائم تمام القيد اعني المحشى
 واحداث فان قيل لو كان المراد بالبعديّة البعديّة الزمانية لم يمتح الى لفظ كان لان البعديّة الزمانية كانت ظاهرة من المتجدد
 يقال المتبادر من المتجدد ليس الاحداث فقط للاحداث الذي يتحقق كل فرد منه يتحقق الموضوع واما ثانيا فلان

ولا يمكن المعارضة بان المتفقه وهو قوله الذي لا يفي آه مع كونها معرفة يصير حينئذ عام مطلقا من موصوفها
وهو يدعى المساواة بينهما اذ كما في معرفتين اذ المراد من المساواة هو الصدق الكلي من جانب الصفة على طريق
عموم المجاز وهو متحقق ههنا بخلاف ما اذا اشتبه بالحدوث اذ تصير الصفة عام من جهة كذا افاد لا شيئا من ذلك
ولا يبعد كل البعد ان يقال ان معنى قوله الذي لا يفي آه الذي قد يكون فيه المحصور لكن لا يفي و المحصول
القديم لا يتصور فيه المحصور عند الحاشية لبرارة العقول عنها واما المحصور عند المدرك فيه كفاية فلا سلم و هو
فعل الشان فيلحق فيهم بعضهم خصه بنفس على ان يتم التصور والتعديق عند المعرف في رتبة يحصل في الحادث اذ حاصل
ذلك القول على ما يظهر بالتعقبات لا يجوز تخصيص القسم بالحادث فقط ولا يلزم التخصيص مرة بعد اخرى اذ لا بد من التخصيص
بالحصول اذ لا بد من بيان تخص القسم بالحصول الحادث مرة واحدة كما فعله المتصديق لا يلزم التخصيص بالحدوث مرة بالحصول
ومرجع الجواب ان بعض المحققين قد جعل ذلك ليلا على ارادة البعديّة الذاتية ولم يحظره بالبال عن صفة ذلك القول
ليس الا بد قول من مخصص المجازات فقط لا في مخصص من قيد القسم بالحصول الحادث كليها كما يفهم من التام الصواب
قوله ولا يمكن المعارضة مع حصول المعارضة اقامته والاستدلال على ارادة البعديّة الذاتية بانه قد ادعى الشان في الحاشية
المنزوية المساواة لمصطلحة بيل الصفة والموصوف المعرفتين متحقق المساواة بمعنى المصطلح بيل الصفة والموصوف المعرفتين
وان لم يكن ضرورية كما سيكشف ان الشان ليس كذلك الشان يدعيها اذ اعرفت هذا فاعلم ان لما كانت الصفة وقول المتصديق لا يفي
فيه مجرد محصور شاملة للقديم البقر فلا بد ان يراد من موصوفها ما يريد بهما حتى يحصل التساوي وبذلك الاتي في الاذ اريد البعديّة
الذاتية من قوله بعد تحقق الموصوف اذ لو اريد البعديّة الذاتية تكون الصفة عامة مطلقا مع موصوفها الذي هو العلم المتجدد
لتحقق الصفة بدون الموصوف في العلم المحصولي القديم هذا اذا اريد بالتجدد المحصولي الحادث كما هو طبع نظر الشان واما
اذا اريد به الحادث فقط فتصير الصفة عامة مرجع لاجتماع الصفة والموصوف في العلم المحصولي الحادث فتفاوت في العلم
المحصولي القديم العلم المحصولي الحادث وبالحاشية لا تكون الصفة مساوية للموصوف اذ اريد البعديّة البعديّة الذاتية
واجاب عنها الحاشي بوجوب الاول نقله عن ههنا وهو حاصله انه ليس المراد بالمساواة معناها الحقيقي عنى الصدق
الكلي من الجانبين بل المراد منه تصديق الكلي من جانب المتفقه سواء كان من جانب الموصوف القديم لا و ارادة هذا
المعنى من المساواة على طريق عموم المجاز والمراد به استعمال اللفظ في معنى مجازي بحيث يكون المعنى الذي هو متحقق في
كاستعمال اللفظ الاسمي الشجاع وكاستعمال الدابة عرفا فيايدى على الارض ولا ييب في تحقق المساواة بهذا
في هذا المقام اذ المراد بالتجدد هو المحصولي الحادث كما ستعرف ولا شك في صدق الصفة عليه صدقا كلياً نعم لو فسر
المتجدد بالحادث فقط فتصير الصفة عامة مرجع فلا يتحقق المساواة بالمعنى اخذت اذ لا احتمال لصدق الصفة
الموصوف صدقا كلياً ولا يخفى ان اية هذا المعنى من المساواة خلاف المتبادر من عبارة الشان في الحاشية بوجوب

لما اشار الى انه
قد يطلق عموم المجاز
وبما يستلزم
باللفظ في الشان
الحقيقي في المجازي
مساواة وقع الخلف
في جازة كما صرح
السلطنة في هذا
في الاستدلال والافهم
الحجج بالمناسبات
فلا خلاف في جازة
منه في العالي

ما فيه مفصله أو الثاني ما يتبين بقوله ولا يعبد كل بعد آه وتقريره ان معنى قوله لا يمكن فيه مجرد الحضور الذي يمكن فيه
 و لكن لا يمكن وهذا لا يصدق على العلم الحسولي القديم اذا حضور على تخوين حضور عند الحواس التي هي آلات الإدراك
 اجزئيات عند الفلاسفة وحضوره عند الإدراكات العقلية العالية مبررة عن الحواس التي هي قوى جسمانية
 فلا يمكن فيها الحضور عند الحاسة صلاحي الحضور عند المدرك فان قيل ان الاشياء انما حضور عند علمتها
 اجماعا فلا تكون الاشياء حاضرة عند علمها لانها ليست علما جاعلة باتفاق الفلاسفة بل انما يكون حضورها عند
 بواسطة اتسام صوابها فيها وح لا يصدق على العلم الحسولي القديم ان لا يمكن فيه مجرد الحضور بهذا المعنى ههنا اذ لا يمكن
 للحضور على هذا التقدير فلا يكون الصفة عاتمة من الموصوف ان قيل ان الاشياء يمكن حاضرة عند العلم التي
 وسائط في النقص يعرف كما يعرف من كلام الشيخ المتقول تكون الاشياء حاضرة عند العلم لا يصدق ح ان لا يمكن
 فيه مجرد الحضور بهذا المعنى لكفاية هذا الحضور للانكشاف وباجملة لا احتمال في العلم القديم لتحقيق الحضور مع عدم الكفاية
 ولعل وجه البعد المشار اليه بقوله كل بعد آه ان المتبادر من قول المتكلم لا يمكن فيه مجرد الحضور ان لا يكون مجرد الحضور
 كما فيها فيه بل يحتاج الى حصول صورة المدرك في المدرك سواء كان الحضور مستحقا لا يكون كافي او لا يكون متحققا
 صلاحي ذلك لان النفي واراد على كفاية مجرد الحضور وهذا النفي يقتضي تخوين الادوار في الحضور ولش في
 بنفي الكفاية مع تحقق الحضور فحمل كلام المتكلم على ما عمل عليه لمشي لا يخلو عن التكلف البعد قول ومع هذا البعد والتكلف
 لا يتم الا اذا ثبت ان العلوم الحسولية القديمة منحصرة في علوم العقول العالية بما سوى اشياء وصفاتها واما لو كانت
 علوم الافلاك الحسولية قديمة كما هو مذهب محقق المشائفة فلا حرج في قول ان الاشياء باعتبار المحاذاة والقبالة
 والوضع حاضرة عند نفوسها المنطبقة ولا يمكن هذا الحضور للانكشاف اذ النفوس المنطبقة الفلكية قوى جسمانية بمنزلة
 قوة الخيال فينا كما صرح به المحقق الطوسي والمدرك بالتحقيق نفوسها الكلية المجردة كما تقر في مقده فقد صدق على
 العلم الحسولي القديم ايضرا لا يمكن فيه مجرد الحضور بالمعنى الذي تشبهه لمشي فلم يتبق الصفة مساوية للموصوف ^{على} ق لا يورد
 توجيه لمشي بانه ان كان المراد بقوله يمكن فيه الحضور ولكن لا يمكن ان يكون في بعض افراد الحضور ولكن لا يمكن فهو
 صادق على مطلق الحسولي بل على مطلق العلم ايضرا فيلزم كون المقسم اعم من الحسولي ايضرا وان كان المراد به ان يمكن في
 جميع افراد الحضور ولكن لا يمكن فهو غير صادق على جميع افراد العلم الحسولي الاحداث ايضرا كالمعلم المتعلق بالمفاهيم الكلية
 فيلزم كون المقسم خاص من الحسولي الاحداث ايضرا ^{والقول} في الالبراد خفيف جدا لا يحتاج الى الشق الاول فيقول
 ما يمكن في بعض افراد الحضور ولكن لا يمكن لا يصدق بالذات الاعلى العلم الحسولي الاحداث ^{ما} مطلق الحسولي
 مطلق العلم فلا يصدق عليه ذلك باعتبار تحققه في ضمن الحسولي الاحداث فلا يلزم كون المقسم اعم من لم يصدق عليه
 ذلك مع طرح النظر من تحققه في ضمنه ايضرا لكان المقسم اعم من الالبراد وحكم الفرد وان كان نسب الى الطبيعة الماخوذة

وكذا بان الثابت بدليل المقصود انما يتخصص بالخصوصى واما بما حادث ايضاً
فكلاما لاننا نقول حاصل كلام المقصود ان المقسم يجب ان يكون هو الحصول على الحادث

لا بشرط شئ لكن انتساب الحكم الثابت للفرد من حيث اختصاصه الفورية الى الطبيعة مرجع الى سبب الالزام
فانصاف العلم الحصول على الحادث يكون بعض افراد بحيث يمكن فيه الحصول ولكن لا يمكن ان لا تصان مطلقاً
او مطلق العلم بهذا المعنى تحقيقه وبالذات بل انما يستلزم تصان به بالعرض بالقياس فلا يلزم كون المقسم اعم من الحصول على الحادث
كما لا يخفى ولو كان انصاف مطلق الحصول او مطلق العلم يكون بعض افراد بحيث يمكن فيه الحصول ولكن لا يمكن في
ضمن الحصول على الحادث مستلزماً لان مطلق الحصول العلم مقسم على كل من يقول كون الحصول على الحادث مقسماً للمقصود
بالتصديق ان يقول كون مطلق الحصول على العلم مقسماً لهما بل مقسماً للبدن والذهن والغير والى ان الحكم الثابت
للمخاص من حيث هو كالتصديق المطلق الا معني انه ثابت لبعض افراد فلا يصح جعل المطلق مقسماً لالتخصص وما قبله
بامكان الحصول عند الحاجة ان يمكن الحصول في جميع افراد بالنظر الى العالم وهو صادق على علم الكليات ايضاً ويمكن
للعالم ان يحضر حضوره الاكفى بان يوجه حواسه اليها لكن المقصود في المقصود حيث يمنع حضوره عند الحواس فغيبه انما
بامتناع حضور الكليات عند الحواس ان حضورها عند ما يمنع مطلقاً فلا يربط بطلانها اذا الكليات حاضرة عند الحواس
في صورة الخبريات قطعاً الا ترى ان يحصل صورة الانسان في مجمع النور ليس المشترك في ضمن حصول صورة زيد مثلاً
فلا امتناع بالقياس الى طبيعته المعلوم بل لا امتناع الا ان قبل العالم وذلك لان ادراك الحواس مقصور على بعض الكليات
كما تقرر في مقوله فلا يمكن للعالم ان يوجه حواسه الى الكليات صلاً وان كانت الكليات حاضرة عند باقى ضمن الاشياء
وان يربط ان الكليات بما هي متعينة ان تتحضر عند ما نفهم لكن مع القول بان العالم يمكن ان يوجه حواسه الى الكليات لكن
المقصود في المقصود محكم فخص انما ان حضور الكليات بما هي متعينة عند الحواس لك توجيه الحواس اليها متعينة كما لا يخفى
قوله وكذا بان الثابت ان معارضة اخرى حاصل ان دليل المقصود وهو قوله لان المقصود حصول صورة الشئ
في العقل والتصديق يستدعى المقصود الذي هو كذا لا يقتضى الا تخصيص المقسم بالحصول فقط ولا اشعاره بالحادث
اصلاً فلا بد ان يراد بالبعدية البعدية الذاتية حتى ينطبق الدليل على الدعوى ولو اراد البعدية الزمانية يلزم عدم
تمامية التقريب وجيب عن هذه المعارضة بوجه منها با قال الحشى وسيجي ما له وما عليه ان شاء الله تعالى
ومنها ان المتبادر من حصول الصورة حدوث الصورة وفيه ان تبادر الحدوث من الحصول في حيز المنع
ومنها ان علوم العقول العالية حضورية مطلقاً كما ذهب اليه الشيخ المقتول من خيصر التصديق في العلم
الحصولي الحادث لكن لان الحدوث مضافاً فيه كما يتوهمه امثال الحشى بل لان المقصود والتصديق قسماً للحصول
والحصولي لا يكون الا حادثاً ويرى على هذا التوجيه ان لا يتم الا اذا ثبت ان المقصود قائل يكون علومه لعلها لا تكون

والإلهي الصحيح الاختصار فيها لأن التصور هو حصول الصورة في العقل والتصديق لا بد له منه والمقصود
وكذا الحصولي القديم ليسا على هذا الدفين أما الأول فلا يتفارق حصول فيه أما الثاني فلأن المتبادر المتعارف
من العقل هو الجوهري المجرد المتعلق بالبدن كيف والجوهر اجمعوا على اختصاص التصور والتصديق بمقتضى
ولذا شنع المحشي لما افقته على المحقق الدواني في تعليلاته وعرفوها بحصول الصورة في العقل فقط ومع الحكم
فلو لم يتبادر ولم يتعارف لم يكن تعريضهما لنا لصدقه على الحصولي القديم أيضا والمهم أيضا منهم
حضورية ولم يثبت بعد بل قوله وعلم الجردات بانفسها يابى عنه واللام للتعريض فائدة لذا انما بعض المحققين
قوله واللام ليصح الاختصار الخ انت تعلم انه على تقدير تعميم المقصود وانما هو خصاره في التصور
والتصديق هو حاصل لأن التصور عبارة عن حصول الصورة والتصديق يستدعي تصور ذلك به مثل احداث القديم
نعم لو كان المقصود اختصاصه في السببي والنظري لم يصح البتة على تقدير كون المقسم مطلقا يحصل فيهما
قوله فلان التبادر الخ هذا التبادر غير مسلم عند من يرى العلم القديم تصور وتصديق قابل للتبادر الخ عند ههنا لا اله
مطلقا ومع ذلك لا كشي مخالفت لما صح الشارح في حواشي شرح التهذيب من ان المراد بالعقل ههنا الذي يقابل الخ
وهو يعلم ان شاء الله كما صرح بعض الالام لما يظهر من كلامهم في المحاكمات ان المراد بالعقل القوة النظرية التي للنفس
قوله كيف واجمورا اجمعوا آه انعقاد هذا الاجماع انما هو في زعم الشارح والمحشي والا فالحقون كلهم اجمعوا على
ان قسم التصور والتصديق مطلقا حصولي حادثا كان او قديما كما يظهر لمن تتبع كلامهم ولو سلم انعقاد الاجماع
على ما ذكر المحشي فلا ريب بعد قيام البرهان على ان التصور والتصديق قسمان مطلقا حصولي حادثا كان او قديما
قوله ولذا شنع المحشي آه حاصل تشنيع الشارح على المحقق الدواني في حواشي شرح التهذيب ان تسمية العلوم القدية
تصورات وتصديقات مخالفت لما عليه الجمهور فانهم لا يسمون العلم القديم تصورا وتصديقا وانت تعلم
ان هذا تشنيع من قبل المواخذات للفظية فان غرض المحقق الدواني ان العلوم القدية تصورات وتصديقات
حقيقية وان لم يطلق على علومها لفظا التصور والتصديق لأن الكلام ليس في إطلاق اللفظ بل في تحقق المعنى كما لا
في تحقق معنى التصور والتصديق في علومها كما عرفت اللهم الا ان يكتب كون العلوم القدية حضورية مطلقا
قوله علومه متبادر آه يعني ان الجمهور اتفاقهم على اختصاص التصور والتصديق بالعلم حصولي الحادث عرفوا بالتصور حصول
صورة الشيء في العقل فقط والتصديق بحصول صورة الشيء مع الحكم فلو لم يتبادر العقل في العقل لشيء في نفس تعريضهم
على الحصولي القديم الذي لا يكون تصورا ولا تصديقا وقد عرفت ان القواني اتفاق الجمهور على اختصاص التصور والتصديق
بالعلم حصولي الحادث غير تام بل الظاهر من كلام الجمهور من المحققين انهم اتفقوا على كون التصور والتصديق قسمين
من مطلق الحصولي حادثا كان او قديما وحيث لو كان المتبادر من العقل هو الجوهري المجرد المتعلق بالبدن لم يكن تعريضهما

حيث لم يوجد في كلامه في اى موضع ما يوجب الى المخالفة حتى يحل كلامه نهنا على خلافه وانما الكنى في
 نفي الديدن على الاول حالة على القايته وتمام على الفطرة الوقادة فانهم فانه من خواص هذا التسليم
 قوله وهو ليس الا العلم الحصولي انحصار الشئ في الاعم لايت في انحصاره في الاخص
 قوله حيث لم يوجد في كلامه في هذا الا دواعي مجيب جدا ولعل المحشى لم يتيسر له الرجوع الى مكتب المصر
 قوله وانما الكنى في نفي الديدن انه جواب معارضة بما يورد ههنا ويقال قول المصر والعلم الحصولي للكون
 بحصول الصورة نفس على ان مقصوده اخراج العلم الحصولي عن المقسم لا اخراج العلم الحصولي القديم لو كان مراده
 ما ذكره المحشى من تخصيص المقسم بالحصولي الاحداث كان لوجب عليه اخراج العلم الحصولي القديم من العلم الحصولي ان العلم
 الحصولي القديم تصور وتصديق عند كثير من المحققين لم يذبح احد الى كون العلم الحصولي تصورا وتصديقا وحال كجواب
 ان المصر انما كنى على اخراج العلم الحصولي حالة على القايته واعتمادا على الفطرة الوقادة وانت تعلم في هذا الجواب
 من الوجهين السخاوة او مقايته العلم الحصولي القديم على العلم الحصولي غير صحيح جهلا اذ العلم الحصولي خارج عن المقسم فانه
 العلم الحصولي القديم فقياسا على ما على الاخر قياس مع الفارق ولعله انما كنى على اخراج الحصولي اعتمادا على فطرة المحشى
 والافلا ظاهر ان يكون تاما كما يهيمه مشتغلا بالابلية ثم ان لفظة الديدن لا كنى في هذا المقام جهلا لان في اللغة العادة
 فيكون معنى قوله انما كنى في نفي الديدن انما كنى في نفي العادة وبهذه الافلا ليس تمام معان محصلة بل هي ههنا كلام آخر
 ان ليل المصر وقوله والعلم الحصولي اه وان كان يقتضي كل منها الا تخصيص المقسم بالحصولي فقط لكن قول له هو العلم المستبعد
 صريح في ارادة الاحداث لو لم يكن مقصوده تخصيص المقسم بالحصولي الاحداث كان لكان يقول هو العلم الذي لا يقضى فيه حصول
 وان قيل المراد بالمستبعد الاحداث بالذات يقال مع كونه تخفا لا يعنى لهذا القيد فانه بل يصير لغوا محضا كما كنى على القايته
 قوله انحصار الشئ في الاعم اه جواب سوال تصور السؤال انه لو كان مراد اشرح البعدية في قوله بعد تحقق الموصوف
 البعدية الزمانية فقد كان الوجه عليه ان يعيد قوله وهو ليس الا العلم الحصولي بالاحداث فان في مقام التعيد بالتعيد
 اذ لم يكن احدها منعا عن الآخر لا بد من انهما رهما مع ان قد اطلق الحصولي ولم يعيده بالاحداث فعلم ان المقسم عنده
 منحصري العلم الحصولي والافلا وجه لترك القيد الآخر معنى الاحداث وعمل الجواب ان المقسم تصور والتصديق لما خص
 عنده في العلم الحصولي الاحداث انحصري العلم الحصولي ايضا اذ لا منافاة بين انحصار الشئ في الاخص وانحصار في الاعم بل
 انحصار الشئ في الاخص يتلزم لانحصاره في الاعم اذ لا يحصل انحصار الشئ في الاخص عدم انحصاره في الاعم ومن ههنا ظهر سقوط
 ما قيل ان انحصار الشئ في الاعم وان كان لا ينافي انحصاره في الاخص ان انحصاره في الاعم لا يتلزم انحصاره في الاخص ولا يستلزم
 ظاهرا مع ان انحصار الشئ في الاعم حيث هو كائن في الاخص قطعاً فان قيل انحصار الشئ في الاعم من حيث
 تحققه من الاخص لا ينافي انحصاره في الاخص مع كون لفظ لا ينافي في هذا التقدير لفظ لا يعنى هذا اللفظ انحصار في الاعم فانه

والقاعدة استحاط نظم الشرح ولما تن قوله اذ العلم المحصورى انه واذ العلم المتعلق بالصورة العلمية وان كان نفسه متحققا بعد
تحقق للموصوف لكن ليس امكليا له افراد بل هو جزئيات متعددة واما العلم المتعلق بهذه العلوم الكلية فمعلوم حصوله فلا يرد ان
وقيل ان المراد بالفرد النوعى وليس العلم بالصورة العلمية فرد نوعى واما الفرد شخصى وان المراد من البعدية المذكورة
بعدية محكونة نفس طوعية ذلك الفرد والبعدية في علم الصورة العلمية بالنظر الى كونها حصولا ليس بسيد

قوله والقاعدة آه يعنى ان القاعدة في ترك قيد الحادث ان يتجد نظم الشرح ولما تن اذ نظم المتعين على ظاهره على خاص
المقسم في حصوله بعد التام يظهر ان غرض المقصود المقسم في الحصول الى الحادث انت تعلم انه لا يتجد نظم الشرح
والمتمم بهذا النحو الا اذا كان غرض المقصود تخصيص المقسم بالحصول الى الحادث كما توهمه شيىء اما لو كان غرضه تخصيصه
فقط كما يوضح به ليله وقوله والعلم محصورى آه فلا يتجد نظم الشرح ولما تن الا اذا لم يكن المراد بالحصول فى قوله
بليس العلم المحصورى حصوله الى الحادث اذ على تقدير اعادة الحادث من الحصول لا يتجد نظمها الا فى اللفظ والمقابلة اما المعنى
قوله اذ العلم المتعلق الخ لما كان تقابل ان يقول ان العلم المتجد والمعنى الذى منه الشارح وان لم يصدق على العلم المحصور
محظا لكن يصدق على العلم المتعلق بالصورة العلمية انه يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف اذ يتحقق الصورة العلمية لكونها علما
حصوليا متوقفا على تحقق العالم ووجوده والعلم المتعلق بها عينها ذاتا واعتبارا فيتحقق كل فرد منه بتحقيق الموصوف
مع انه علم محصورى لما تقرر عند من ان علم النفس ذاتا وصفاتها علم محصورى اجاب عنه المحشى بان المراد بالعلم المتجدى علم
الكلى والعلم المتعلق بالصورة العلمية ليس امكليا له افراد بل هو جزئيات متعددة واما العلم المتعلق بالمفهوم الكلى للصورة
العلمية فهو علم حصولى اذ علم الكلمات لا يكون الا حصوليا فلا وجه للنقض اصلا وفى هذا الجواب انظار الاول انه ما اذا
اراد بعدم كون العلم المتعلق بالصورة العلمية امكليا ان اراد ان العلم المتعلق بالصورة العلمية لشخصية ليس امكليا فسلم
لكن لا يجزى شيئا لان النقص ليس بالعلم المتعلق بالصورة العلمية لشخصية وان اراد ان القدر المشترك بين العلوم الخاصة
المتعلقة بالصورة المحصورة ليس امكليا فان اراد انه ليس كليا اصلا لا ذاتيا ولا عرضيا فلا يخفى بطلانه اذ القول
بكون العلم المتعلق بالصورة العلمية جزئيات متعددة مستلزم للقول بكون القدر المشترك بينها كليا غاية الامر انه يكون
كلها عرضيا لما تحت من الافراد وان اراد انه ليس كليا ذاتيا لكون هذه الافراد متخالفات متخالفة فسلم لكن يرجع حصول الخ
الى ان العلم المتعلق بالصورة العلمية ليس كليا ذاتيا لما تحت من الافراد بل العلوم الخاصة المتعلقة بالصورة المحصورة متخالفات
متخالفة وليست مشتركة فى ذاتى وظاهره لا ينطبق على السؤال الثانى ما قال بعض المحققين قد سرح بما حصله
ان العلم المحصورى لا يغير ليس بكل بل هو صورة شخصية قائمة بحس شخصى او نفس شخصية واما المقدار المشترك بين
فهو وان كان كليا لكن القدر المشترك بين العلوم المحصورة التى هى عين هذه الصور الغير كلى ودعوى الكلية
بالعرض فى العلوم المحصورة فقط بعد تسليم الاتحاد والذاتى بين العلم والمعلوم فى المحصورى غير صحيح لان نفس تلك الصور

حصولية وحضورية فلو كان القدر المشترك في احوال عرضية يكون عرضيا في الآخر ايضا بلا تفرقة قال بعض من
 كلام الشارح انه قد ثبت في محله ان الاحضور للكليات انما بحضور الاشياء صها فالقدر المشترك بين العلوم المتعققة
 بالصورة العلية وان كان كلياً لكنه ليس علماً حضورياً بل علم حصولي ونحن نقول ان ما يريد به كون القدر المشترك
 بين العلوم المتعققة بالصورة العلية علماً حضورياً انه ليس منشأً للاكتشاف فسلم لكن القدر المشترك بين هذه العلوم ليس
 علماً حصولياً ايضاً بهذا المعنى اذ الكل باق هو كلي ليس بقائم في الذهن قياماً اصلياً اي قياماً هو مناط الاتصاف
 بل العلم الحصولي بمعنى منشأ الاكتشاف ليس الا الصورة الشخصية القائمة بنفس شخصية او شخص المتعققة بالمعاني
 الذاتية وان لم ير بان العلوم الخاصة المتعلقة بالصورة العلية ليست افراد هذا المفهوم الصادق على ما صرح به عرضياً
 والعلوم الحصولية افراد للمفهوم الكلي المشترك فيها فلا يخفى بطلان ذلك كما ان العلوم الحصولية مندرجة تحت القدر المشترك
 بينها كعلوم الحصولية مندرجة تحت هذا المفهوم الكلي بلا فرق وقد عرفت ان القول بكون القدر المشترك ذاتياً
 في احوالها دون الآخر غير صحيح اذ هذه العلوم حصولية وحضورية ايضا فان كان القدر المشترك في احوالها ذاتياً كان
 ذاتياً في الآخر ايضا وان كان عرضياً في احوالها كان كذلك في الآخر ايضا والاصل ان القدر المشترك بين هذه العلوم
 كما انه ليس علماً حضورياً بمعنى انه ليس منشأً للاكتشاف لك ليس علماً حصولياً ايضاً بهذا المعنى كما يصح إطلاق العلم
 على القدر المشترك بين العلوم حصولية باعتبار ان افراده القائمة بالعالمين علم حصولي كذا يصح إطلاق العلم الحصولي
 على القدر المشترك بين العلوم الحصولية ايضاً بهذا الاعتبار لئلا يشك ان العلم المتعلق بالصورة العلية متجه معاً ذاتاً واعتباراً
 واذا كان هذا العلم ذاتياً خارجاً عن المقسم بقيد الكلي يكون الصورة العلية ايضاً خارجة عن العلم المتجه بهذا القيد لكونها
 جزئية وهذا لا يرد في غاية السخافة لان الغرض من العلم المتجه الذي جعل مقسماً للتصديق كعلمي هذا لا لا يتلبد فيه
 فان اراد المتعرض ان يلزم ان يكون الصورة العلية لشخصية تتعلق بها العلم الحضورية خارجة عن العلم المتجه الذي هو المقسم
 للتصديق بقيد الكلي فلهذا يلزم ان لا يرد على ما يدعى كون العلم المتجه الذي هو المقسم للتصديق كعلمي هذا لا لا يتلبد فيه
 ولا يلزم منه ان يكون جميع افراد كليته حتى يكون خروج الصورة العلية الشخصية صاروا ان ارادوا ان يلزم ان يكون كليته
 الصورة العلية خارجة عنه بهذا القيد منع كونه خلاف المتبادر من عبارة هذا ليس ملازمه صلاً وبأجل هذا لا يرد وغيره
 على كلام الحمشي نعم كلامه غير منطبق على عبارة الشارح كما علمنا في ما سبق فالصواب في تقرير كلام الشارح ان
 يقال معنى قوله يتحقق كل فرد من ان المقسم نحو العلم الذي يكون طريق الاكتشاف فيه ملزماً للبعدية بالزمان و
 هو ليس الا العلم الحصولي الاحداث ونحو العلم الذي يكون بنفس الحضور ليس طريق الاكتشاف فيه ان يتأخر كل فرد منه
 عن موصوفه بعدية بالزمان اذ الحضور ليس ملزماً للبعدية ولما خلاصلاً ولا يلزم البعدية في علم النفس بذات ما
 يندفع الاشكال بلا كلغة لان معنى قوله والعلم الحضورية انه ان العلم الذي يكون بنفس حضور المعلوم عند العلم ليس

اما الاول فلا يتناهى على ابن العلم المتعلق بالصورة العلمية امر كلي ليس كذلك كما مر انفا واما الثاني
فلا يتحد بطبيعة العلم والمعلوم في المحصور +

جميع افراد حقيقة بعد تحقق الموصوف اني ليس طريق الانكشاف فيه ملزوما للبعدية واما خلاصا ولا يلزم
من تحقق كل فرد من العلم المتعلق بالصورة العلمية بعد تحقق الموصوف ان يكون نحو الانكشاف في العلم
المحصور ملزوما للبعدية واما اخر كما لا يخفى وقد يسجى بانه من المشهورات ان العلم المتعلق بذات النفس
وصفاتها علم حضوري في الصورة العلمية من جملة صفات النفس فالعلم المتعلق بها حضوري في علم بالنظر الى هذه الاشياء في العلم
المحصور مطلقا خارج عن المقسم فيه انه على هذا التقدير يكون قوله يتحقق كل فرد منه لغايل كان كلفني ان يقول علم يتحقق
بتحقق الموصوف ان كل حصيل علم ان علم الصورة العلمية خارج عن المقسم فهذا التوجيه على التقديرية لا يطبق على عبارة انكشاف
قوله اما الاول كما حصل الجواب الاول ان المراد بالفرد في قوله يتحقق كل فرد منه في الفرد النوعي وليس علم الصورة العلمية فرد
نوعي واما الاول في شصية تجليات الصورة العلمية لهما افراد نوعيته كما تصور والتصديق وعرض على هذا الجواب بوجه
منها ما قال المشي ومحصلا ان هذا الجواب مبني على كون العلم المتعلق بالصورة العلمية لهما كلياً وقد سبق انفا ان ليس
بكل بل هو جزئيات متعددة وقد عرفت ماله وما عليه فنذكر ومنها ما اذا وجد في قديم سره انه يلغى على هذا قيد كل فرد
او ليس علم الصورة العلمية فرد نوعي ومنها ان العلم المتعلق بالصورة العلمية التصورية وكذا العلم المتعلق بالصورة
العلمية التصديقية لا يرب لهما عين المعلوم اذا علم بها حضوري لكونه علما للصفة من صفات النفس وعلما لصفاتها
حضوري كما سيأتي ان شاء الله والعلم المحصور عين معلومه ذاتا واعتبارا كما صرح به فالعلم المتعلق بالصورة العلمية
التصورية يجب ان يكون تصورا والعلم المتعلق بالصورة العلمية التصديقية يجب ان يكون تصديقا فاختلاف
افراد الصورة العلمية نوعا مستلزم لاختلاف علمها لك بل اختلاف افرادها نوعا عين اختلافا ذلك فالقول بانه
ليس علم الصورة العلمية افراد نوعية غير صحيح على القول باتحاد العلم والمعلوم في العلم المحصور ذاتا واعتبارا كما لا يخفى
فان قلت لك العلم لا اعتبار ان الاول انه علم بما هو غير العالم وصفاته وهو بهذا الاعتبار تصور والتصديق والاشياء
ان مبدا الانكشاف نفسه وهو بهذا الاعتبار علم حضوري وليس تصور ولا تصديق قلت سيحجى ان شاء الله
ان التصور وكذا التصديق حقيقة واقعية محصلة فلا يمكن ان يكون الحقيقة التصورية والحقيقة التصديقية
باعتبار تصور والتصديق باعتبار آخر لا يكون تصورا ولا تصديقا اذ لهما هيئات محفوظة في جميع الاعتبار فانما لا يلزم
قوله لعل الثاني آه حاصل الجواب الثاني ان المراد بتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف ان يتحقق كل فرد منه بالنظر الى
نفس ذات بعد تحقق الموصوف لا اشك ان بعدية العلم المتعلق بالصورة العلمية بالنظر الى كون المعلوم عنى الصورة
العلمية علما حصويا لا بالنظر الى نفس ذات العلم المحصور والا كان يتحقق كل فرد من العلم المحصور بعد تحقق

واورو على هذا الجواب بوجه الاول قال الحاشي وسببى بانه مع ما فيه ان الله واثاني ما افاد سيد الحكماء
 وسند العلماء جدى قدس سره انه يلفظ على هذا اللفظ كل يفسد قوله والعلم الحضورى آه الثالث ما قال بعض
 الفضلاء ليس طبيعة الحصول تقصيرا للبعدية ههنا لانه عبارة عن الحصول فى الزمان ليس لا حقيقة واما
 واذا فاده اذ اخصصته بمتحدة بالمهاية بنفس طبيعة الحصول الوجود لا يقتضى ان يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف
 والافتقار الموصوف فرد من افراده فيقتضى ذلك ان يتحقق بعد تحقق الموصوف فيلزم تقدم اشئ على نفسه او شئ
 واحد وجودات غير متناهية واما عبارة عن الصورة الحاصلة فظاهر ان نفس طبيعتها غير مقتضية للبعدية لانها
 لو اقتضت وهى العلوم الذى هو اشئ من حيث هو فيلزم ان يقتضى الاشياء كلها ان يتحقق كل فرد منها بعد تحقق
 الموصوف وهذا كما ترى لانه ان اريد بالموصوف الموصوف الخاص عنى الذى من فيلزم ان لا يتحقق شئ فى الخارج
 وان يكون جميع الاشياء اعرضا وادواتا انضمامية مع ان بعضها اعرض وبعضها جواهر وبعضها ادواتا اشتراك
 وان اريد اعم من الذين عنى اشئ موصوف كان فالفساد سوى انحصار الموجودات فى الذين لانه قطعاً مع
 ان الموصوف ايضاً شئ من الاشياء فلا بد ان يقتضى لوجود فرد منه موصوفاً آخر وهكذا فيتم هذا الكلامه بحسن نقول هذا الكلام
 مع طوله لا يرجع الى طائل ما لا فلا نة ان اراد بقوله بنفس طبيعة الحصول ان الحصول الذى هو موصوف الوجود
 لا يقتضى ان يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف الا يلزم تقدم اشئ على نفسه او شئ واحد وجودات غير متناهية كما
 ظاهر كلامه سلم ان طبيعة الحصول لا يقتضى ذلك الا يلزم بالانضمام لكن العلم الحصول على تقدير كونه عبارة عن حصول الصورة
 ليس عبارة عن الحصول مطلقاً بل هو عبارة عن الحصول فى الذين لا يربط يقتضى ان يتحقق كل فرد منه بعد تحقق
 الموصوف لا يلزم استحالة حصوله وان اراد ان طبيعة الحصول فى الذين الوجودية لا يقتضى ان يتحقق كل فرد منه بعد
 تحقق الموصوف فلا يخفى انه سفسطه واما ما نيا فلان قوله واما عبارة عن الصورة الحاصلة فظاهر ان نفس طبيعتها
 مقتضية للبعدية بخلافه لانه لا شك ان الصورة الحاصلة فى الذين عرض فيه لكونها حالة فى المحل المستغنى عنها وقد
 الشيخ فى قاطعها راس الشفا ان العرض بنفس طبيعة وجوده محتاج الى المحل لا يمكن جوده الابعده وجوده وحققة بنفس
 طبيعة الصورة لكونها طبيعة ناعية غير مقتضى ان يتحقق كل فرد منها بعد تحقق الموصوف الذى هو الذين اما قوله لانه
 لو اقتضت ان لا يحصل ههنا لان قصدا للصورة للبعدية ليس الا لانها طبيعة عرضية والطبيعة العرضية يستحيل ان توجد
 بدون المحل فى المحل المستغنى عنها فلا بد ان تياخر عنه تاخراً او تاخيراً او تاخيراً ولا يلزم منه ان يقتضى الاشياء
 كلها ان يتحقق كل فرد منها بعد تحقق الموصوف بل لا يلزم ان يقتضى الطبايع العرضية والحقائق الناعية ذلك
 وباجملة كلامه هذا التعلق من ان يلتفت الى لعل كلامه وجها لا حصه وما ذكرنا ظهر ان اورد على هذا القول
 منع كون الحصول بنفس فاده مقتضياً للتاخر والبعده بخلافه ان يكون ذلك مقتضياً لانه لا يوجد موصوفاً متكاملاً غير موصوفاً

فكما لا دخل له في وصف الحصولية في اقتضاء البعيدة في الصورة
العلية كذلك لا دخل له في علم الحصولية في علم الحصولية في علم الحصولية

قوله فكما لا دخل له في عمل وجهه ما دخله وصف الحصولية في اقتضاء البعيدة في الصورة العلية انه لم يتقضى
هذا الوصف البعيدة في الصورة العلية لا يقتضي وصف الحصولية ايضاً البعيدة في الصورة العلية اذا ما حضر والحاصل شيء واحد
بالذات وبالاختلاف كما في شأنه من ان العلم والمعلوم متحدان في ذاتهما باعتبار اني اعلم الحصولية مع ان وصف
الحصولية لا يدخل في اقتضاء البعيدة اصلاً لا في الصورة العلية ولا في علمها والا لكان يتحقق كل فرد من الحصولية بعد
تحقق الموصوف اذا لم يكن لهذا الوصف مدخل في اقتضاء البعيدة في الصورة العلية كما يكون لوصف الحصولية المدخل
مدخل في اقتضاءها فيها لا اتحاداً بين الوصفين فتقول المجيب ان البعيدة في علم الحصولية العلية بالنظر الى كون الصورة
العلية علماً حصولياً غير سديد وانت تعلم ان اتحاد الحاصل والحاضر مسلم لكن لما كان للصورة العلية وكذا علمها اعتبار
الاولى منها مبدءاً لاكتشاف نفسها والثاني كونها مبدءاً لاكتشاف غيرها وكانت الصورة العلية وكذا علمها باعتبار
الاولى علماً حصولياً وغير متأخر وبالاختلاف الثاني علماً حصولياً ومتأخراً فلا يلزم من مدخله وصف الحصولية في اقتضاء البعيدة
في الصورة العلية ما دخله وصف الحصولية في اقتضاء البعيدة فيها ولا من عدم مدخله وصف الحصولية في
اقتضاء البعيدة في الصورة العلية عدم مدخله وصف الحصولية في اقتضاء البعيدة فيها لا اعتباراً
وتحالفاً بين وان كان عرض المحشى ان الصورة العلية من جهة كونها علماً حصولياً ايضاً غير متأخرة ولا مدخل
لوصف الحصولية في اقتضاء البعيدة في الصورة العلية صلاً كما ينطق بظاهر كلامه فلا يخفى سخافته لما اولاً فلا
مناف لما صح به في فواتح الحواشي من ان وجود الحاصل بدون ما حصل فيه ممتنع او هذا الكلام صريح في ان الحاصل
بنفسه لا يقتضي ان يتأخر عما حصل فيه وهذا اعتراف بدخلية وصف الحصولية في اقتضاء البعيدة او مصداق
هذا الوصف بنفسه في الحاصل وانما انيا فلان العلم الحصولي لا يرب انه عرض لصدق تعريف العرض عليه
وموانة الموجود في شيء لا يجوز من ان يصح قوامه بدون ما هو فيه والعرض بحسب الطبيعة يكون محتاجاً الى المحل المطلق
وبحسب الخصوصية محتاجاً الى المحل الخاص فلا يمكن ان يوجد العلم الحصولي ويتحقق الا بعد وجود الموصوف
وتحققه اذا لم يتحقق من حيث هو ذلك لا يمكن ان يوجد ويتحقق الا بعد وجود المحتاج اليه وتحقيقه فقد ثبت ان العلم الحصولي
متأخر عن الموصوف بنفسه لا في الوصف الحصولية مدخل في هذا التأخر وانما انيا فلان الصورة العلية متأخرة عن الموصوف
بنفسها باعتراف المحشى ايضاً وانما تأخرت عنه بنفسها كونها علماً حصولياً اذا حصل لم يلزم التأخر والبعد
لا ينفك انصافه له فهو متسع لوجود الموصوف وتحقيقه ولا حنى لمدخله وصف الحصولية في اقتضاء البعيدة
الا هذا كما لا يخفى على من لا ادنى مسكة وتسل قوله فليتأمل إشارة الى ما ذكرنا من وجوه الاستلال في كلامه

قوله في الحاشية فيلزم التخصيص النفي ولا يلزم على تفسيره شي من وجوب التخصيص
حينئذ هو حصولي الحادث لا احد جاقط فليس تخصيص لا تخصيص العمل المتبادر

قوله ولا يلزم على تفسير الحشيش الخ قليل وجه عدم لزوم تخصيص مرتين على تفسير الشاح ان تخصيص مرتين المذكور هو المهرّب عنه انما هو ما هو من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى فلو فسر المتجدد بالحادث فقط يلزم تخصيص بالحصولى ايضا من حيث اللفظ ولما فسر ما فسر الشاح لم يكن صدق اللفظ بالحصولى احداث فلا يلزم من حيث اللفظ تخصيص احد وان كان من حيث المعنى تخصيصا وشأنه فيه عنه وخصوصا ان يقال في التجدد بالحادث فقط فلا يلزم تخصيص آخر بالحصولى ايضا اذا احداثت عدم بالحصولى من غير تخصيص بعد اخرى اذا فسر ما فسر الشاح وهو قوله يتحقق كل فرد منه انه فلا يلزم تخصيص مرة بعد اخرى بل لا يلزم تخصيصا مرة واحدة وشأنه فيه فالتخصص مرتين الذى هو المهرّب عنه هو تخصيص مرة بعد اخرى سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى اما لو لم تخصص مطلقا فلينسب المهرّب عنه فالقول بان المهرّب عنه من تخصيص مرتين ما هو من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى غير سديد اذ لو اريد تخصيص مرتين لتخصص مرة بعد اخرى كما هو الظاهر فلو شفع جدا زعمه سواء كان من حيث المعنى او من حيث اللفظ ان لا يثبت تخصيصا مرة واحدة فهو ليس بشئ في زعمه فلا سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى واجمال ان المخصص المقسم بالتجدد فلو فسر المتجدد بالحادث فقط فلا يلزم تخصيص آخر بالحصولى بالصفة مارة بعد اخرى مرة بالحادث ومرة بالحصولى ولو فسر بما يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الاول فلو فسر بالبعدية البعيدة الزمانية فلا يلزم تخصيص بالحادث مرة وبالحصولى اخرى بل لا يلزم تخصيصا مرة واحدة وهو غير شئ من تخصيص مرتين المعنى الذى توهم شاح امتناعا على تقدير تفسير المتجدد بالحادث فقط ظاهر من ان اللفظ السابق قال شاح في الحاشية مع ان قوله الذى لا يكفى فيه خبره فخصوا الخ قد ذكره بعد وجوب تفسير المتجدد بالماضي من الاول ما بينه بقوله فلا يلزم تخصيص مرتين الثاني ما بينه بقوله مع ان قوله اه وتلكم ان الوجه الاول ان على لا يجوز تفسير المتجدد بالحادث فقط بل لا بد ان يفسر نحو تبادول القيد من معنى بالحصولى والحادث لمس ما يلزم التخصص مرة بعد اخرى والوجه الثاني يدل على ان لا يجوز تفسير المتجدد بالحادث اطلاقا لانه لو فسر المتجدد بالحصولى الحادث ايضا لم يبق الصفة مساوية للموصوف بل يصير اعم فلو فسر المتجدد بما يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف غير بالبعدية البعيدة الزمانية حتى تكون الصفة مساوية للموصوف فلا ماص من تخصيص مرتين جميع تقسيم العلم او تصور وتصديق الى البديهي والنظري وبهذا شفع جدا في زعمه وان فسر ما فسر ويراد بالبعدية البعيدة الزمانية كما هو مقتضى الوجه الاول بغیر المساواة بين الصفة والموصوف اللهم الا ان وجه ما يوجب وجه الحشيش وتعرف ان توحيده مع كونه مخالفا لما هو التبادول من عبارة يقسم بعض

قوله فيها وادعاهما مساوية اى صادقة معهما صدقا كلياً أما من جانب الصفة فقط أو من الجانبين عامة فانه علم
ان الاعم لعله طرق واذرة لكثرة افراده وقلة موانعه وشرايطه فواعرف الاخص بخلقه

قوله اى صادقة الخ لما كان قول الشارح في الحاشية مع ان قوله الخ والاعلى ان المتجرد مساو لصفته
بسبب المضموم والصدق وهذا انما يتأتى لو اريد بالبعدي في قوله بعد تحقق الموصوف البعدي الذاتية
اذ الصفة هى قول المص لا يكفى فيه مجرول بحضور شاملة للتقديم اليه فلا بد ان يكون الموصوف ايضاً كك
حتى يحصل التساوى وكان ارادة البعدي الذاتية مخالفا لما حقق المحشى سابقا وثجة كلامه بان المراد بها و
صدق لصفته مع الموصوف صدقا كلياً سواء كان اصدق الكلى من جانب الصفة فقط او من
جانب لصفته والموصوف جميعاً ولا يرب في تحقق المساواة بهذا المعنى على ثقت بر ارادة البعدي الذاتية
اذ مصداق المتجرد هو المحصولى الحادث لا الحادث فقط كما عرفت ولا يخفى أن ما ينطق به كلام الشارح
من اشتراط المساواة المصطلحة بين الصفة والموصوف المعنيين وما وجه المحشى من ان الهز بالمساواة اصدق
الكلى من جانب الصفة سواء كان من جانب الموصوف ايضاً كما لا يهاجمها الفان لما صرح به اية النحول انهم
حيث قالوا ان الموصوف المعروفة اخص من الصفة او مساو لها ارادوا ان الموصوف المعروفة شذوذاً
بالتعريف والمعلومية من الصفة واعرف منها فيجب ان يكون الكل من الصفة في التعريف او مساوياً بالافرادهم
بالاخصية والمساواة المساواة بسبب التعريف لا بحسب الصدق اذ يجوز ان يكون بين مغنوميهاتساو وعمومهم
مطلقاً او من جهة وبالحاجة اشتراط المساواة المصطلحة بينهما كما يظهر من عبارة الشارح في الحاشية وثمة
صدق لصفته مع الموصوف صدقا كلياً كما قال المحشى كلاهما من فيان لتعريفاتهما ومخالفات التعديصا
قوله زعمانه انهم قالوا الخ اعلم انهم وان قالوا ان الاعم اعرف من الاخص لانه اقل شذوذاً ومعانداً
من الاخص لان شرط العام ومعانده شرط الخاص ومعانده من غير عكس كلى لان الخاص حسب خصوصيته له
شرايط وموانع لا يعبر في العام هلما فيكون ارتسامه في النفس ووقوعه فيها اكثر من وقوع الخاص وارتسامه فيكون
اعرف لكن الشارح اعترض عليهم في حواشى شرح المعاداة بان يجوز ان لا يكون لعلم الاخص لا لعلم الاعم شرط
او يكون لها شرط فقط ويوجد علم الاخص بدون علم الاعم مع عدم تحققها او مع تحققها وعلى كل تقدير لا يلزم اكثرية وقوع
علم الاعم من وقوع علم الاخص حتى يثبت بها اعرفية علم الاعم من علم الاخص اما على الاول فخطأ واما على الثانى
فلجواز ان يكون علم الاخص مع الشرائط او بدونها اكثر من وقوع علم الاعم لك ثم قال وبهذا ينفع ما تراءى
ورود من ان الشرائط قبل يتخلف عن شروط الغير الحقيقية والمفروض ان شرط العام بعض من شروط الخاص
فيكون علم الخاص بدون علم العام قليلاً من غير عكس فيلزم ان يكون العام اعرف من الخاص فكذلك لان علم العام

والصفات الموصفة لابد لها من أن تكون ادون من موصوفاتها في إقتراف فتدبر قوله في أشارة الى أن حيث لم يقل لا يكون فيه أحد من موصوفاتها الى وجه إثبات هذه العبارة على تلك فافهم

والخاص مع شراطينها أكثر من علمها بدونها ومن عدم علمها معها لكن يجوز أن لا يكون لها شرط أن يكون لها شرط أن يكون علم الخاص معها ادون بدونها أكثر من علم الأعم لك هذا كلامه فتوجيه كلامه بأنه يزعم كون الأعم اعرف من الأخص وكون حصوله الذهني أكثر بالنسبة الى الأخص إحسان عليه من أن يقال منه قوله والصفات الموصفة انتم أنت تعلم ان مرادهم بقوله صفات المعارف للتوضيح انها رافعة للاحتمال السجل في المعارف كما صرح غيره واحد من المحققين وهذا لا يقتضي كون الصفة الموصفة مساوية للموصوف واعم منه مطلقا بل يجوز ان يكون اخص مما دون من الموصوف وايضا علماء الاصول رحمهم الله صرحوا بان الجمع المحلي والمفرد المحلي والموصولات موصوفات عامة والصفات مقلدة لا فردا واستتمالات الكتاب العزيز الاحاديث الشريفة النبوية وكلام البلاغ والقرآن على كون الموصوفات اعم مطلقا والصفات اخص مطلقا كما يظهر لمن تتبع وتوسل ان الصفات الموصفة لا تكون ادون من موصوفاتها نفاية ما لم يرد منه عدم كون الصفة اخص مطلقا من الموصوف بهذا القدر فافهم المطلوب المحشئ او يجوز ان تكون اخص من وجه فلا بد من ابطال هذا الاحتمال والايحوز تفسير التوجيه بالحدوث في غير ما كما صرح به في الحاشية وتخص على المحشئ بعض المحققين قدس سره بأنه بعد تسليم كون الأعم جلي غاية ما يلزم كون الصفة اخص من الموصوف بهذا غير ضار في التوضيح بجواز ان يثبت الوضوح من مجموع الموصوف والصفة فوق الوضوح الذي في الموصوف وحده سواء كان هذا الوضوح حادثا من الصفة نفسها او من مجموع صرح ببعض الثقات قوا حيث لم يقل لا يعني ان المقول لا يكون فيه أحد من موصوفاتها كونه اخص بل قال لا يعني في مجموع وجود حضورها عدل عنه الى ذلك لاشارة الى ان المدرك في العلم يحصل في قديون حادثة ولكن لا يعني هذا الحضور للانكشاف وجه الاشارة ان قوله لا يعني في مجرد الحضور سالبه فصدقتها تصور على تخويل الاول بسلب المحمول عن الموضوع والشأن في انتفاء الموضوع راسا ونهاية تعلم ان هذا انما يصح لو لم يكن معنى قوله لا يعني في مجرد الحضور الذي يمكن فيه الحضور ولكن لا يعني كما بينه المحشئ سابقا والاول كان معناه ذلك فلا احتمال لصرف هذه القضية بانتفاء الموضوع راسا بل انما يصدق بسلب المحمول عن الموضوع فافهم ثم هنا كلام وهو انه ان اريد ان حضور المعلوم عند العالم لا يعني في العلم فهو باطل بداهته وان اريد ان حضور المعلوم عند غير العالم غير كاف في العلم فهو منقوض بالعلم الحضورى او حضور معلوم عند غير عالمه لا يعني في العلم التبعة واجب بان المراد بالحضور اعم من ان يكون عند العالم او عند غيره لكن المراد من الغير آلاة وكفاية هذا الحضور الأعم في الحصول على تخويل الاول كفاية حضوره عند العالم والشأن في الكفاية عند الآلات والكفاية الاولى منتفية بانتفاء حضور المعلوم عند العالم

قوله في الحاشية فالمراد بحضور الخ اذ لو كان المراد به الحضور عند الحاشية منع كونه ههنا عاجز المتبادر وهو المطلق
لم يصح تمثيل المنفى كما هو ظاهر نظم الواجب اذ اذ الحضور عند المدرس يستوجب ان ما هو الواقع فلا بد من النصير الى المطلق

والكفاية الثانية متفقة مع ثبوت حضور المعلوم عند الآلات ولا يربح في عدم انتفاضه بالحضور اذ لا حضور
فيه الحضور الا من ان يكون عند العالم او الآلة لفقدان الآلات فلا يمكن فيه الا الحضور عند العالم ولا شبهة في كونه كفاية
قال الشارح في الحاشية لا يخفى ان حضور المبصر آه اعلم ان قوله لا يخفى سوال تقريره ان المتبادر من الحضور
الحضور عند المدرس فالمتبادر من قول المدرس لا يمكن فيه مجرد حضور ان العلم الحصري قد يكون فيه حضور عند المدرس
لكن هذا الحضور لا يكفي للعلم والاكتشاف وهذا مع صراحة بطلانه اذ حضور المدرس عند المدرس كاف للادراك قطعاً
مستلزم لعدم مطابقة المثال وهو قول الشارح كالمبصر لثبوت اذ حضور المبصر ليس بالنسبة الى المدرس
بل بالنسبة الى الحاشية فقط وقوله فالمراد بالخ جواب عنه حاصله انه وان كان المتبادر من الحضور حضوراً
الى المدرس الا ان المراد هنا بالحضور مطلق الحضور اعلم من ان يكون بالنسبة الى الحاشية او بالنسبة الى المدرس
فالمبصر وان لم يتحقق فيه الحضور بالنسبة الى المدرس لكن يتحقق فيه الحضور بالنسبة الى الحاشية فلا يلزم عدم مطابقة
المثال للمثل له انه قال المراد بالحضور مطلقه الشامل للحضور عند الحاشية والحضور عند المدرس لم يقل المراد به
الحضور عند الحاشية ليصح نفى كفاية مجرد الحضور باعتباره فزود وتمثيل المنفى بعلم الواجب سبحانه باعتبار فزود آخر
ولو قال المراد بالحضور الحضور عند الحاشية لزم عدم صحته تمثيل المنفى بعلم الواجب سبحانه كما لا يخفى وبعض الفضلاء
ههنا كلام وهو انه ان كان المراد بالحاشية القوة الحاشية كالقوة الباصرة وحس المشترك والخيال مثلاً فلا يلزم
ان الحضور عند البا لا يكفي للعلم الحصري اذ الخبريات المادية انما يترسم صورها في الآلات مع ان العلم بها
حصولي اذ اعلم الحصولي عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل والمراد بعقل الذين هو فهم الحواس كلها
وان كان المراد بالحاشية معلوماً بالحضور عنده غير كاف في العلم بالنسبة لكن هذا الحضور ليس حضوراً عند المدرس معلوماً
ان يقال المراد بالحضور الوجود الخارجي ومعنى الكلام ان العلم الحصولي لا لا يمكن فيه مجرد وجود المعلوم في الخارج سواء
وجد عند الحاشية ولم يكن كفاياً كما في الابصار مثلاً او لم يوجد عنده او لم يوجد في الخارج معلوماً اما العلم الحصولي
فلا يمكن فيه مجرد وجود المعلوم في الخارج فان قلت وجود المعلوم في الخارج في العلم الحصولي فيما سوي العلم
المستعلق بالصورة العلمية ظاهر واما في علم الصورة فكذلك لان الصورة العلمية ليست بمعجزة في الخارج بل موجودة في
الذين قلت اذ الوجود الخارجي يترتب عليه آثار الوجود الخارجي ان لم يكن مجرداً في الخارج حقيقة ولا يربح ان الصورة العلمية
المستقصية بالتحقق الذهني المكتسبة بالعوارض الذهنية يترتب عليها الآثار الخارجية في مثل الموجود الخارجي فانهم اذا تفكروا في
قوله منع كونه ههنا الخ قول قد عرفت انه لما كان المتبادر من الحضور الحضور عند المدرس وكان يلزم

ولا يجب لتحقيق جميع الافراد قوله فيها ولا يلزم من فهم المحصور انهم حتى يتوجه اليه العلم بالاشياء الغيبية عن طريق
كالصورة العلية وغيره بالنفس لا يكون حصول الصورة بل المراد به الغائب عن المدرك مطلقا

على هذا التقدير مع عدم صحة نفى كفاية مجرد حضوره المحصور عند المدرك يكون كافي في الادراك قطعا عدم مطابقة
المثال الذي اوردته الشارح في اشرح لمثل له صرف الشارح كلام المصنف عن الظاهر وقال في الحاشية فالمراد بالحضور
ولو كان المتبادر من المحصور مطلقا حضوره فلا حاجة الى تعيين المراد لانه لا يمكن ان المتبادر منه مطلقا حضوره اعم من ان
يكون عند الحاجة او عند المدرك فلا يلزم خلاف باهو الواقع ولا عدم مطابقة المثال لمثل له ولا عدم صحة
تمثيل المنفى بعلم الواجب بجانه اذ يمتثل المنفى بعلم الواجب بجانه باعتبار فردية تطبيق المثال على لمثل له باعتبار
فرد آخر ولا يحتاج الى ما يشبهه الشارح في الحاشية أصلا فماتوجه المحشى من كون المتبادر مطلقا المحصور مع كونه
مخالفا للضرورة اذ المتبادر من المحصور انما هو المحصور عند المدرك براهية باباه كلام الشارح في الحاشية

قوله ولا يجب لتحقيق آه قد نقل ههنا حاشية وهي قوله هذا دفع وحل مقدر وهو ان المتبادر باعتبار ارادة المطلق
اي قدر اورد كما ورد باعتبار ارادة المحصور عند المدرك لان المطلق يتحقق في ضمن كل فرد من افراده وحاصل الدفع
انه لا يجب لتحقيق جميع الافراد بل يكفي تحقق فرد منه انتهى ونحن نقول هذا السؤال الجواب كلاهما عيبان
اذا حصل ما ذكره الشارح في الحاشية ان المراد بالمحضور في قول المصنف لا يكفي فيه مجرد حضور مطابقة الشارح للمحضور
عند الحاجة والمحضور عند المدرك فيصير تمثيل المنفى باعتبار فردية كفاية مجرد حضوره باعتبار فرد آخر اذ المطلق
يتحقق في ضمن كل فرد من افراده فلا اعتراض عليه بان المطلق يتحقق في ضمن كل فرد من افراده غير متوجه أصلا
بل لا يتم ما ذكره في الحاشية الا بضمه المقدمه فما ذكره المورد كانه لا يبيد المطلوب لا يرد عليه اما الجواب فظاهر انه
لا ينطبق على السؤال اذ حاصل السؤال ان المطلق يتحقق في ضمن كل فرد من افراده وحصل الجواب عدم وجوب
تحقق جميع الافراد لتحقيق المطلق ولا يخفى انه لا يلزم من عدم وجوب تحقق جميع الافراد لتحقيق عدم تحقق
في ضمن كل فرد من افراده فقد استبان ان السؤال غير متوجه على ماتوجه المحشى توجه عليه والجواب غير
منطبق على الايراد بل السائل في وادع الجيب في وادعهم لوقرر السؤال بان المطلق لا يتحقق الا بتحقيق جميع
افراده لكان السؤال متوجها على المطلوب لكان الجواب منطبقا على السؤال جزا وادع علم حقيقة الحال
قوله حتى يتوجه آه لما علم الشارح المحصور في قول المصنف لا يكفي فيه مجرد حضوره المحصور عند الحاجة والمحضور
عند المدرك لكن ان يتبين انه اذا كان المراد بالمحضور ههنا مطلقا المحصور فالمراد بالغيبة في قول المصنف بما بعد
واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنها مطلق الغيبة اعم من ان يكون عن الحاجة او عن المدرك فيلزم ان
يكون العلم المتعلق بالاشياء الغائبة عن الحاجة الحاضرة عند المدرك كعلم الصورة العلية غير العلم بالنفس بذاتها

وادعاء الغائب عن كليهما معا يستلزم مفهوم المخالفة فان السكوت في معبر البيان بيان كما تقر في موضوع
 حصولي التحقق مطلق الغيبة مع ان علم النفس انهما وصفاتها لا يكون يحصل الصورة بل انما يكون كحضور في العلم
 فاجاب عنه الشارح بقوله ولا يلزم من تعميم الحضور انه لا يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب فقبل المردود ان
 ثمة الغائب عن المدرك مطلقا سواء كان غائبا عن الحاسة ام لا قال بعض المحققين قد مر من تعميم
 الحضور ههنا التخصيص الغائب ثمة الذي ينسب عن الحاسة والنفس بقوته المقابلة لا تعميمه حتى يحتاج الى اخذ
 وحاصل ان الايراد الذي اجاب عنه الشارح في الحاشية بقوله ولا يلزم انه غير متوجس من المكس اذا لا يلزم
 بين تعميم الحضور وتعميم الغيبة اصلا حتى يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب ثمة فلا يحتاج الى الجواب
 عن الايراد الذي لا يرد له اصلا بل كان ان يقول لا يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب ثمة بقوته المقابلة فلا يلزم
 قوله وادعاء الغائب له لما ثبت ان المراد بالحضور في قول المدرك لا يعني فيه مجرد الحضور مطلق الحضور اعم من ان يكون
 عند المدرك وعند الحاسة وانه لا يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب في قول المدرك واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عما
 اكمل ان يتوهم اذا لم يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب ثمة يلزم تخصيصه بما يكون غائبا عن الحاسة والمدرك معا
 بقوته المقابلة فاجاب عنه محشي بالمحصل ان القول بكون مناط العلم حصولي على الغيبة عن كليهما معا يستلزم مفهوم
 المخالفة وهو لا يخفى الغيبة عن كليهما ولو تحقق الحضور عند احدهما يلزم ان لا يكون ذلك العلم حصوليا بل يكون حصوليا
 فيلزم ان يكون العلم الابعاضى مثلاً علماً حصوليا لان البصر ليس بغائب عن الحاسة فقد تحقق الحضور عند احدهما
 قال الشارح فالابعاض مثلاً الخ تفصيل القام ان المذاهب المنقولة عن الحكماء في الابعاض ثلثة الاول من الاشياء
 مرسية بآثارها والثاني في غيب الطبعين وهو ان الابعاض انما يكون بالانطباع وبيان ان الابعاض انما يكون بعد
 انطباع صورة لمجرد تبسيط الهواء المشغف في الرطوبة الجليدية التي في العين تاوينا الى الحس المشترك قالوا ان مقابلته
 للباصرة يورث اتعاده فيض بصره على الجليدية ولا يمكن ادراك ذلك تقصيلا والانطباع في الجليدية لا يمكن في الابعاض
 والارائي شي واحد شيان لانطباع صورة في جليديتين بعينين بل لا بد من ان يورث الصورة الى المتلقى بعصبتين المجتبتين
 ومنه الى الحس المشترك والمراد بتاوي الصورة الى المتلقى ومنه الى الحس المشترك ان انطباعها في الجليدية مع لفيضان
 الصورة على المتلقى وفيضا على مع لفيضانها على الحس المشترك ليس المراد منه ان الصورة تنتقل من الجليدية الى الحس
 ومنه الى الحس المشترك لان الصورة عرض بالضرورة وانتقال العرض من موضوع الى موضوع محال ويستدلوا على ما ذهبوا اليه
 من وجوه الاول ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي قربا معتدلا يرى كما هو واذا بعد منه يرى مغرما هو عليه كذا تارة
 الصغر تارة البعد حتى يرى نقطة ثم يضمن بحيث لا يرى وليس كذلك لان الاقرب يطلع في جزء اعظم من الجليدية
 والابعد في جزء اصغر منه وذلك لان المرئي اذا كان على بعد مفروض من الرائي فان الخطين المتجانسين عن البصر الواسعين

بحث في علم الابعاض

على طرفي المرئي يحيطان بزواوية عند البصر يتم فيها صورة المرئي فاذا صار المرئي بعيدا عما فيه من كائنات الزاوية
التي بين الخطين الخارجين عن البصر الواقعين على طرفي المرئي يصغر من الاصل كما يشهد به التخييل فتحصل صورة المرئي
في هذا الزاوية الصغرى فيرى الصغر وكلما تزايد البعد تزايد صغر الزاوية وصغر المرئي حتى يصير الخطان شدة
قربهما من الآخر عند الباصرة كأنها خطوط حسنة فتعطي الزاوية وتبطل الزاوية وتأتي أصل من صورته المرئي
تنطبق في جزر الجليدية وتحيط بزواوية مخروط متوهم رأسه عند الباصرة وقاعدته متصلة بالمرئي فكما كان المرئي
اكثر كان تلك الزاوية والجزر الواقعة من الجليدية فيها اصغر ولا يربا ان الشج المرسم في الاصغر صغر من الشج
المرسم في الاكبر فلذلك يرمى المرئي اصغر فبان ان التفاوت الواقع في المرئي بحسب ابعاده من الزاوية
انما ينضبط اذا جعل الزاوية موضعا للابصار فيكون بالانطباع وانما اذا جعل موضعة قاعدته المخروط كما هو
الرياضيين في تقصيده ان الله سبحانه ان يرى كما هو سوا كانت الزاوية ضيقة او لا اعترض عليه بوجه منها انه لم
لا يجوز ان يكون عبقها في المرئي بحسب ابعاده امر آخر غير ما ذكرتم ومنها ما قال العلامة القوي ان القائلين
بمخرج الشعاع ايضا يدعون ان صغر المرئي وعظمته باعان لصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمته منها انه يجوز عندكم انطباع
شج الكبير في الصغر فلا يكون صغر الزاوية سببا لصغر المرئي عندكم الثاني ان الابصار اسوة بسائر الحواس الظاهرة
ولما لم يكن ادراكاتها لمدركاتها يخرج شئ منها وتصلها بالحواس فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر يخرج شئ
عنه الى البصر بل باقية تمام صورة البصر اعترض عليه بما يمثله جامع الثالث ان الانسان انظر الى دهر مس
مدة طويلة ثم اعرض عينه فانه يجد في نفسه كأنه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة مثلكم فتمضي
فانه يجد في نفسه هذه الحالة واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون آخر لا يرى ذلك اللون خالصا بل مختلطا بالخضرة
وما ذلك الا لتسام صورة المرئي في الباصرة وبقا سائرنا وادور عليه تارة بان صورة المرئي باقية في الخيال
لا في الباصرة قال العلامة القوي شج مجيبا عنه بين المشاهدة والتخييل فرق بين فالانقسام في الخيال هو التخييل
دون المشاهدة ولا شك ان تلك الحال حال المشاهدة لا حالة التخييل ويرد عليه ويرد ظاهر ان المشاهدة مشروطة
بالمقابلة بين البصر والمرئي وارتفاع الحاجب لذلك في صورة الانعاض فالقول يكون تلك الحالة حالة
المشاهدة غير صحيح بل الحق ان تلك حالة التخييل انما يظن انها حالة المشاهدة لمزيد قرب العبد بروية ما
غلب العين وتارة بان صورة المرئي في تلك الحالة انما تحصل في الحس المشترك اذا عرفت هذا فاعلم انه متدل
على بطلان هذا المذهب بوجه الاول انه لو كان الابصار بالانطباع وكان المرئي بالتحقيق هو تلك الصورة فيلزم
ان كمال الانسان جاهو اكبر من نقطة ناظرة فلا ينطبق في ناظره ما هو اكبر منه مقدارا فلا يصح الحكم على العظيم بالعظم فلو
توقف على ادراك الحكم عليه ايضا لو كان البصر هو الصورة المرسم في العين لما ادركنا بعد الشئ غدا لما ابرأنا

من حيث هو وجيب عنه بان صورة المثل ما اذا اشتمت في العين متاثرات الحاسة تنهت النفس فاست الى
 الموجود في الخارج على غلبة في جهة بحسب قوة الصورة آلة للابصار لانها مبصرة بل المبصر هو الموجود
 في الخارج لثاني انه لا يخلو اما ان يكون المقدار الكبير كمقدار الجبل في السائر مثلاً مع كبره وتشمعه مطلباً في الحاسة
 لا على الاول يلزم انطباع الكبير في الصغير وعلى الثاني مع ان كلماته لا تساعده لانهم مع آخرهم صرحوا بحصول القوة
 الشخصية مع المقدار والوضع المعين في الحاسة يلزم ان لا يكون له معلوم نفسه حاصله فلا يصير كشفاً واجاب
 المحقق الطوسي في شرح الاشارات بما حصله انه لا استحالة في حصول صورة مقدار الجبل في السائر مثلاً ولا يلزم انطباع كبير
 في الصغير مجمل صورة الجبل في السائر مثلاً لا احتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة الابصار وفي القوة المدركة
 الحالة فيه التي لا كما من الصغير والكبير من حيث ذاتها ولا احتمال ان يكون الانطباع صغرى مقدار من السائر الجبل مثلاً
 وذلك لا يضر المسألة منها بحسب الصورة فان الصغير والكبير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية وذلك في
 سخافة هذا الكلام اما اولاً فلا يخلو اما ان يكون الانطباع في مادة الجسم المتقدرة بمقدار الجسم الذي وذلك المادة
 مادة لا فلا يرب منها صغيرة البتة فيلزم انطباع الكبير في الصغير ولا يلزم ان يتجمع مقداران في مادة واحدة
 ولا يلزم ان الجسم وان كان في نفس المادة فيكون متغاير جميع العناصر مدركة لان مادة العناصر واحدة بالخصوص
 واما ثانياً فلان القوة المدركة وان لم تكن متقدرة بالذات لكن لا يرب في تقديره بتقديره بالعرض فيلزم
 انطباع الكبير في الصغير ذلك محال واما ثالثاً فلان الكلام في حصول هوية مقدار الجبل مثلاً وهذه الهوية متقدرة
 بتقديره فاذا كان محال منه صغر منه مقداراً لم تكن الهوية الشخصية حاصلة مع ان مقتضى كلامهم حصول الهوية الشخصية
 بعينها واما القول بان الصغير والكبير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية فلما يقتضي به الجواب ان الكلام
 في صورة الهوية الشخصية ولا يربان صورة الشخص الكبير كصورة الصغير صغيرة والتساوي في الانسان الكبير
 والصغير انما هو في الماهية لا في الصورة واجاب المحقق في المحال بان الصغير والكبير من عوارض الهوية الشخصية
 لا الصورة الذهنية فليست الصورة الذهنية صغيرة ولا كبيرة وفيه ان المقدار الشخصي عبارة عن تبة معينة صغيرة
 كبيرة فلا يخلو اما ان يكون الصورة الحاصلة من تلك الهوية الشخصية على هذه المرتبة من الصغير والكبير فيلزم ان
 ان لم يكن على هذه المرتبة لم يحصل هذه الهوية واجاب بعضهم بان المقدار امر زائد على الجبل مثلاً عارض في الخارج
 فيحصل صورة الجبل مثلاً مجرداً عن المقدار ويرى عليه ان الكلام في نفس هوية مقدار الجبل ثالثاً انه على تقدير
 حصول الهوية الخارجية في الحاسة يلزم كثر الشخص في انحاء الوجود وان قيل لا يحصل الشخص في الحاسة مع الشخص
 يقال فلا يحصل المعلومات فلا يصير كشفاً وحينئذ بان لا استحالة في ان يتشخص بتشخص شخص آخر
 في الوجود لا في ان يتشخص في كل طرف انما ياتي الاشتراك في ذلك الطرف في طرف آخر في شخص آخر

تشخص الخارج فقط والتشخص الداخلي تشخص بحسب الذهن فقط ولحق ان الواحد بالبعد يستحيل تعدده والاطلاق ليس
 واحدا بالبعد وقد نص عليه شيخنا ايضا في الفصل الثاني من ثلثة آليات اشعار تجوز ان يحصل التشخص الخارجى بعينه
 في الذهن مما لا يرب في بطلانه وايضا لو كان الحاصل في الذهن هو التشخص الخارجى بعينه فلا بد ان يكون التشخص
 الخارجى مضمونا في نحو الوجود الذاتى ايضا والا لم يكن التشخص الخارجى بما هو كماله حاصل في الذهن فيلزم ان يكون التشخص
 الخارجى من الجوهر من حصوله في الذهن قيامه قائما بنفسه لان التشخص احسن ارجى والوجود الخارجى متساوقان
 والوجود احسن ارجى للجواهر ووجود مستقل فعلى تقدير تجوز كون الوجود الذاتى تشخصا بالتشخص الخارجى يلزم ان يكون
 الوجود الذاتى من حيث هو كماله موجودا خارجا فيلزم كونه قائما بنفسه ايضا يلزم ان يكون لشيء واحد تشخصان وان
 التشخص عبارة عما يفيد الاختيار عن جميع لمعاده فاذا ميز التشخص الخارجى بالتشخص الخارجى عن جميع لمعاده فالتشخص الذاتى
 ان افاده الاختيار لزم من الحاصل الا فلا يكون تشخصا قاطلا لثلاث من مبادى اربعين هو ان الابطال يخرج اشياء
 من العين على مائة محذوراته عند مركز البصر وقاعدته عند سطح البصر وعلم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة منهم
 الى ان كل المحذورات صحت وذهب جميع اخرى الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التى تلى البصر متعقبة
 عند مركزه ثم يمتد الى البصر متفرقة فمما ينطبق عليه من البصر اطراف تلك المخطوطات وركب البصر واقع بين اطراف تلك
 لم يدركه ولذا تخفى على البصر المسام التى في غاية الدقة في سطوح البصرات وذهب جميع الى ان الخارج من العين خط واحد
 مستقيم فاذا انتهى الى البصر تحرك على سطحه في حتمى طوله وعرضه حركته في غاية السرعة فيحصل الادران بسببه وتعين حركته
 بياضه بخروجه وتتمثل على ان الابطال انما يكون بخروج اشعاع الابرار الانسان اذا اراد ان يرى المرأة وجهه فاما ان يكون
 الانطباع صورة من الوجه في المرأة ثم انطباع صورة اخرى من تلك الصورة في العين كما يتوهمه اصحاب الانطباع
 واما ان يكون الانعكاس اشعاع الخارج من البصر لصقائها الى الوجه لا يسيل الى الاول لان صورة الوجه لو طبعت في المرأة
 لا طبعت في موضع معين منه ولم يتغير عن موضعا بزر والشيء اخر الا ترى ان الحائط او ظهر الانعكاس فهو من المحذور
 اليه لزم ذلك اللون موضعنا من البصر ولم يتقبل بالتقال لرائى من مكان الى مكان آخر لكن يرى صورة اشجرة مثلا
 في الماء او المرأة فتعقل من مكانها في الماء او المرأة بحسب انتقالها فتعقل الثاني وهو المطلوب تعرض عليه بان الانطباع
 وخروج اشعاع ليسا على طرفي نقيض حتى يمتنع فسادهما معا ليس بحسب ان يكون السبب في كل شيء مخلوقا لنا على ان
 فلم لا يجوز ان يكون كون البصير بحيث يكون نسبة الى المرئى كنسبة العين الى الصنم مقتضيا حصول الاحسان ذلك
 المرئى وان لم نعرف لذلك علمه فمصلحة وصورة الوجه انما تنطبق في المرأة في موضع منها ووضع خاص بالنسبة الى المرئى
 والموضع الذى له هذا الوضع بالنسبة الى الوجه متعلق بالتقال الرأى وثانيا ان الاجر بصر ليل لا نهار ولا عشى نهارا ليل
 وليس كذلك لان الاجر بصر ليل اشعاع بصره فقلته لاشعاع الشمس فلا يبصر بجمعة ليل بصره والاشعاع ليل اشعاع بصره

لا يقوى على الابصار الا اذا فادته الشمس وقد وصفنا ان الانسان يرى من الظلمة كان نوراً انفصل من عينيه و
اشرف على انفه واذا انخفض عينيه على السطح يرى كان خطوطاً شعاعية اتصلت من عينيه وبين السطح وجيب من
الوجيب بانها لا تدلان على ان الابصار انما يكون يخرج الشعاع بل على ان في العين نوراً وهذه غير متكررة في الآلات
الابصار اجسام مضطربة تحللها او غلطها تمنع الابصار وتستدل على ابطال خبرهم بوجود الاقل ان الشعاع ان كان
عرضاً يمنع عليه الحركة فلا تستقل ان كان جواً امتنع ان يخرج من عيننا على صغر بل من العين العصفور مثلاً جسم يحرق الفلك
الى كره الثوابت لثاني ان حركة الشعاع لا يمكن ان تكون طبيعية والا كانت الى جهة واحدة ولا تستمر لما ثبت في
محله ان لا قسمة للطبع ولا ارادة وبظاهر وجيب بان يجوز ان يكون حركة الى جهة واحدة بطبيعتها الى ما عداها
من الجهات قسمة وان لم يكن القاسم معلوماً وايضاً يجوز ان يكون حركة ارادية وظهر ان شاء الارادة سلم
بسبب الشهرة دون اليقين وروبان ان كساب كون حركة الشعاع ارادية محاربة فاضحة لثالث انه لو كان لا
يخرج الشعاع لوجب ان لا يرى المرئي الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وان يرى المستمر
قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينها وهذا باطل قطعاً فاما كل فتحة العين ابصاراً الثوابت
الاربع انه لو كان الابصار يخرج الشعاع لوجب تشوشه عند وجوب الرياح وايصالها الشعاع الى الاقبال
الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابل ولا يرى ما يقابله واجاب الشارح القديم للتجديد عن هذه الوجوه بان المراد
يخرج الشعاع ان المرئي اذا قابل العين يستعد لان تفيض على سطحه من المبدأ الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع
قاعدة مخروطية عند مركز الناظر لكن سمو حدوث الشعاع على سطحه بمقابلته للعين خروج الشعاع عنها مجازاً
على قياس شمية حدوث الضوء فيما يقابل الشمس يخرج الصور منها قال السيد المحقق قدس سره الشريف في خواصه
هذا ما يدل صحيح لخروج الشعاع من البصر الا ان الظاهر ان الابصار انما يكون بالشعاع الواقع على المرئي فينبغي ان
يرى على مقدار واحد في جميع ابعاده ولكن ان يدعى بان كل الشعاع متفاوت فوسط اقوى من اطرافه فاذا بعد
المرئي لم ير منه ما ضعف شعاعه والحق ما افاد الاستاذ العلامة مد ظله ان الشعاع الحادث الفاضل على سطح المرئي
ان كان موجوداً في الخارج ويكون في الخارج قاعدة مخروط شعاعي موجود في الخارج به عند مركز البصر فاما ان يشهد
على سطح المرئي بمقابلته عين كل راي شعاع في الخارج حتى يكون على سطح المرئي الذي يراه العاقل الشعاع
في الخارج وعلى سطح المرئي الذي يراه راي واحد شعاع واحد في الخارج فذلك سفسطه ظاهرة السطون او يحدث
بمقابلته عين راي شعاع ولا يحدث بمقابلته عين راي شعاع وصلوا هذا ترجيح بلا مرجع وباطل بداهة ويسمى الكلام في ذلك
الشعاع وذلك المخروط الموجود في الخارج بل هاجره ان وعرضاً انك علمت ما ذكرنا ان غير ذلك صح
الانطباع وصاحب الشعاع كلاهما باطلان اما ذهب لاشراقين فيياتي الكلام فيه في الدرس الثاني من كتابه

قال شارح كما ذهب اليه صاحب الاشراف اعلم انه قد ذهب صاحب الاشراف الى ان الابصار انما تحصل فيها
اشراقية بين الباصرة والمرئي بها يتكشف المرئي عن النفس كشفا فاحصه راي بشرط سلامة الآلات ارتفاع الموانع من دون
انطباع وخرج شعاع واشتهر فيما بين المتأخرين في تقريره به ان الهوار لم يشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية
الشعاع الذي في البصر فيصير بذلك له الابصار واعترض عليه بوجوب الاول اننا نعلم بالضرورة ان الشعاع الذي بين
العصفورية يتجلى ان يتقوى على احاطة ما بينه وبين تلك الثوابت بل نقول ان العصفور بل الانسان ليس له ان كان بكيفية
نور او اثار لم يتصور حاله لما في عشرة فرسخ من الهوار ايضا فضلا عن هذه المسافة والثاني انه لو توقفت الابصار
على اتحالة لم يشف المتوسط على حاله تعين البصر على الادراك فكما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى او لا يحصل البصر
لان تلك الكيفية ان قبلت الاشتداد فكما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى وان لم تكن قابلة للاشتداد
فعند اجتماع العيون لم تحصل تلك الحالة لم يكن حصولها لبعض العيون اولى من الباقي لان كل واحد منها علة
وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لنرم ان لا يراه الا ذلك البعض فاما ان يحصل تلك الحالة بكل تلك الاسباب
وهو محال لا يتحالة لتعيل الواحد شخصي بالعلل الكثيرة او لا يحصل شئ منها فيلزم ان لا يحصل الابصار واجاب عنه
العلامة القوشجي في شرح التجريد باننا نختار ان تلك الحالة يحصل لجميع تلك العيون فلا يلزم اجتماع العلل المستقلة
على حصول شخصي وذلك لانه اذا كان له وجه يصلح ان يكون كل منها علة مستقلة فأيها كان ساقيا على سواه تلك
سواء كان احدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه فاذا وجد من تلك الامور ثلثان او اكثر دفعة كانت
العلة المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها لان شرط السبق على ما سواه فنفقوني ذلك لواحد وانما يوجد في المجموع
اذا عدم كل واحد من العلل الناقصة علة تامة لعدم حلول بشرط ان يكون ساقيا على ما سواه من الال عدمه فلا يلزم من
اجتماع اعدام العلل الناقصة اجتماع لعلل المستقلة لان العلة المستقلة يكون مجموعها لا واحدا واحدا منها فعند اجتماع العلل
نختار ان تلك الحالة يحصل لجميعها ويكون علتها المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها حتى يلزم اجتماع لعلل المستقلة لا تعيل
اذا نظر شخص في مرئي حصل تلك الحالة في لم يشف المتوسط فاذا نظر بعده شخص في ذلك المرئي فاما ان يحصل تلك الحالة
من عينين كل الناظر المتأخر فيلزم تحصيل المحاصل ولا يحصل فيلزم ان لا يراه الناظر المتأخر وذلك بطريقين
يحصل وية الناظر المتأخر يتكيف الشف المتوسط بشعاع عين الناظر المتقدم لزم من كان وية شخص بعين شخص آخر لا يلزم
امكان وية العمى للبصرات لان كل ما يلزم لو لم يكن هناك شرائط اخرى غير التكيف بكيفية الشعاع هذا كلامه في
اما الاول فانه سيجي اشارة ان عدمه لعدم حصول ما هي عدم العلة التامة لا عدم كل واحد من العلل الناقصة ولا عدم
اعداها وشرط السبق فيما ينظر بعد لعلل المستقلة بطل استقلال كل واحد منها والافاننا فلان القول بانه عند اجتماع
العيون يحصل تلك الحالة جميعها ويكون علتها المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها ليس بشئ اذ لو فرض اجتماع

قوله فالابصار مثلا يخضع الى العلم الحاصل عند الابصار علم حصولي لا حضوري والا لزم كون الآلات بحسب ادائيتها مكنة او
لا بدني حضوري من المحصور عند المدرك في الابصار ليس المحصور الا عند الآلات مع ان الادراك ليس الا من شأن الجوهر مجرد
كما سيأتى والآلات بدنية وفيها لم لا يجوز ان يكون المدرك عند الابصار حاضرا عند النفس ايضا لكن بوجه آخر الآلات كما يتفاوت في علمها بالانوار
عيون على رتبة مرتبة معا فلا يخلو اما ان يحصل تلك الحالة للشفة المتوسطة بينها وبين المرئي بالجميع او بكل واحد واحد
على الاول يلزم ان يطل تلك الحالة دفعة اذا فرض انما عين من تلك العيون لبطان علة وهو المجموع بما هو كذا فليعلم
بطلان رتبة سائر العيون دفعة وبما يصير لبطلان على الثاني لا يكون علة المستقلة بجميع العيون بل واحد واحد منها فافهم
قوله لا يخفى العلم الحاصل عند الابصار قال في الحاشية فائدة هذا التفسير ان الابصار ليس يعلم لانه صفة للقوة الباصرة
وهي ليست بعالة كما قال الحاشي ففسر الابصار بالعلم الحاصل عند الابصار انتهى ووجه صحة هذا التفسير ان ابصار
سبب للعلم الحاصل به فاطلق اسم السبب اريد به السبب القرينة على هذا المجاز كما ذكره الحاشي بقوله فائدة هذا التفسير
قوله والافهم انما لما ذهب صاحب الشرح الى ان الابصار انما يحصل باضافة شريطة بين الباصرة والمرئي كما يشكف البصر
عند النفس انكشافا حضوريا او عليه بوجوه الاول ان المحصور الذي يوجب الانكشاف حاضرا محصورا للمعلوم عند العالم
وحضوره ليس له الا عند الحالة وهي ليست بعالة فاحضوره عند لا يكون كافيا للانكشاف فلا يكون العلم الحاصل بالابصار
حضورا كيف لو كان كذلك لم كون الآلات بحسب ادائيتها عالمة مع ان الادراك ليس الا من شأن الجوهر مجرد وعندهم كما تقر
في مقروء والى هذا اشار الشارح في الحاشية بقوله لا يخفى ان حضور البصر انما قال بعض المحققين قدس سره في الاشكال بعينه
لازم على القول بكون الابصار علما حصوليا لان الابصار لما كان يحصل صورة البصر في القوة الباصرة وهي ليست
بحركة اتفاقا فحصول الصورة في غير المدرك فلا يمكن هذا الحصول للانكشاف بل يلزم ان يكون الآلات بحسب ادائيتها عالمة
دون نفس لان العالم ما قام به العلم وعلما انما قام بالحاجة فما هو جوابكم فهو جوابنا وهذا الكلام مع كونه في غاية التحقيق لا
عن مناقشة كما لا يخفى على السائل اجاب عنه الحاشي بان البصر حاضرا عند النفس لكن بوجه الآلات الحواس وهذا التقدير
يمكن للانكشاف بحضوري لا حاجته في العلم الحضوري الى حضور المعلوم عند ذوات العالم وهذا ليس بشي اذ البصر ليس حاضرا
عند المدرك قطعاً او المدرك ليس الا بنفسه المشار اليه بالابصار ليس حاضرا عنده انما حضوره ليس عند الآلة وهي ليست كحركة
اتفاقا فكيف يمكن هذا الحضور للانكشاف لانه حضوره عند غير المدرك الثاني ما قال بعض المحققين قدس سره ان وجود البصر في الخارج
غير كاف في الابصار والا كان مدركا قبل المقابلة فلا بد من امر زائد هو العلم وهذا الزائد اما حصول شي او اضافته الى البصر
وعلى كل تقدير فالبصر نفسه ليس علما كما هو شأن الحضوري وانت تعلم ما فيه اما اوله ان الحكماء كلهم اتفقوا على ان
للأبصار شرطا مستغنى الابصار بدونهما يجب معهما مقابلة المرئي للارائي او كونه في حكم المقابل كما في رتبة الانسان
وجهه في الصورة ومنها عدم التجارب بين الارائي والمرئي والارادى بحسب كثرة المنافع من نفوذ اشباع وقد مر مسج

ولعل هذا القدر من المحصور كفي لاكتشاف فالنفي احمي بل نفي قوله في هذا المقام احمي في مقام الاستدلال على
 تخصيص المورد بالعلم المتجدد قوله نفي ان الخ احمي نفي ان يكون كاسبا وكتبا وديسيا ونظرا واولا وبالذات
 صاحب الاشراق ان الابصار لا يحصل الا بمقابلة المستنير للعين اسلمية وبالحجة الابصار بدون المقابلة متمنع
 عند الجميع ليس نهى صاحب الاشراق ان وجود البصر في الخارج مطلقا كان في الابصار بل نهى بل ان وجوده
 في الخارج بشرط كونه مقابلا للباصرة كانت في الاكتشاف كما هو مصرح في حكمة الاشراق وغيره من كتبه والشرط المذكور
 ليس الاكتشاف لا دخلا فيه حتى لا يكون البصر نفسه علما كما هو شأن المحصورى فاللايراد عليه انه لو نفي وجود البصر
 في الخارج للاكتشاف لزم كونه مذكرا قبل المقابلة مبنى على عدم الرجوع الى كلامه امانيا فلما نقول ان وجود البصر
 في الخارج غير كاف في الابصار بل لا بد من امر زائد لكن نقول هذا الامر الزائد هي الاضافة الاشراقية الى البصر لا يبرأ
 منه ان لا يكون الابصار علما حضوريا نعم يلزم ان لا يكون البصر نفسه بلا حديث اضافة اشراقية اليه علما
 حضوريا وبهذا اللازم قلنا ان العلم بالمعلوم في المحصورى متحد ان بالذات وبالا اعتبارا فاذا عدم المعلوم
 يلزم انعدام العلم مع ان الضرورة تشهد بخلافه لقول هذا لايراد عجيب جدا ان الاشك في زوال العلم الابصارى
 بزوال البصر فاللازم قلنا ان واجب المورد نفسه عن هذا لايراد بان صاحب الاشراق قائل بعالم المثال فإدام المحصور
 حاضر احمي يكون الادراك بحسب وجه الخا جى فاذا عدم في الخا جى يحصل مثاله في ذلك العالم من غير طباع في ذلك
 وانتقاش فيه فلا يتغير علم البصرت بانقضاء المحصور الخا جى لوجوده في ذلك العالم ولا يخفى انه يظهر من هذا الكلام ان
 البصر حين انعدامه في الخا جى لا يجد في عالم المثال يكون العلم المتعلق به البصرا عند صاحب الاشراق كما يدل عليه
 قوله فلا يتغير علم البصرت احمي ان صاحب الاشراق لا يقول بكون العلم المتعلق بالاشياء والموجودة في عالم المثال ابصارا
 مطلقا بل انما يتحول ان الصور المرئية في المرآيا موجودة في عالم المثال العلم المتعلق بها البصرا ذلك انه ذرئ باب
 اصل الردية الى ان المرئى بعينه هو شخص الخا جى وفي رديته استى بالآلة الى ان المرئى هو الصور المثالية الموجودة في
 عالم المثال كما صح بصدر الشيرازى في حواشى حكمة الاشراق فالاشياء الموجودة في عالم المثال عنده ليست الصور المثالية
 او المرئية في المرآيا والعلم المتعلق بالصورة المثالية يتحول بالصورة المرئية في المرآيا ابصارا وانما كون العلم المتعلق بالاشياء
 الغائبة عن الباصرة الموجودة في عالم المثال ابصارا مطلقا فلا يتصلق بتصريحه بل مخالفت لتخصيصه فاعلم ان لا يتخط
 قوله ولعل هذا القدر انهم قد عرف ان هذا القدر من المحصور لا كفي لاكتشاف المحصورى ان توجب صاحب الاشراق كفايته
 قوله احمي نفي انه دفع لما عسى ان يتوهم ويقال قول الشايع نفي ان يكون له دخل له لا يدل على تخصيص علم المحصور
 الحادث اذ حاصله لا يزيد على المنطق لا حيث الا عن المعرفة من حيث ايضا لما الى محمول تصورى احمي
 تصديقي فالمناسب لغرضه ان يكون المقسم في نواتج كتب المنطق بالداخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية

ليست محسوسة في آثار ثابتة الاحتياج الى المنطق فافهم قوله وما هو العلم المحسوس لان البدايته والنظرية
مرشحة الى المحسوس الحادث ون غيره اذ من المعلوم تحقق التقابل المعنى المصطلح المتعارف بين البدايته والنظرية
فانما يتفاد المتضايف لايجاب السلب

وخصائص بها وبذا الاستلزام ان يكون المقسم من المحسوس الحادث بل يجوز ان يكون المقسم مطلق المحسوس الذي
هو موضوع الجملة والاحكام الثابتة لا فردا ثابتة لطلق اشئ فالانقسام الى البدايته والنظرية والمداخلات في
الكتب الاكتساب لا اختصاص بها كما ان ثابت المحسوس الحادث ثابت لمطلق المحسوس ايضاً فمطلق المحسوس يقع
في الاكتسابات اختصاص بها فلا حاجة الى تخصيص المقسم بالمحسوس الحادث وجه الدفع ان المراد بمداخلات المقسم في
الاكتسابات اختصاصها بها ان يكون كاسبا وكتسبا وبديها ونظريا اولاً وبالذات مظهراً ان الكتاب والكتسب
والبديهي والنظري اولاً وبالذات ليس الا العلم المحسوس الحادث والمطلق المحسوس فانما يكون كاسبا وكتسبا و
بديها ونظريا في ضمن المحسوس الحادث فالانقسام الى البديهي والنظري والاختصاص بها في المحسوس الحادث
بالذات لمطلق المحسوس بالعرض بمعنى ان بعض افرادة تنصف بها ولذا لا يصح تقسيمها الى ما لا بعد التخصيص
بالحادث والحاصل انه ينبغي ان يكون المقسم دخل في الاكتسابات التصورية والتعديقية وخصائص بها حقيقة
وبالذات ولا دخل فيها ولا اختصاص بها كالا للمحسوس الحادث فالمقسم للتصور والتعديق ليس الا العلم
المحسوس الحادث فان قلت البدايته والنظرية مرئ صان المعلوم عند الشارح كما صح به في حاشي شرح الشرح
فكيف يصح منه القول بان العلم الذي هو مورد القسمة ينبغي ان يكون كاسبا وكتسبا وبديها ونظريا قلت البديهي
والنظرية وان كانتا من اصناف المعلوم عنده لكن لما كان العلم والمعلوم متحدين عنده وانما كما يستحق فيصيح القول
بكون العلم ايضاً كاسبا وكتسبا وبديها ونظريا وان كان باعتبار معلومه ثم ان اختصاصه بالقسمة بالاكتسابات
التصورية والتعديقية ومداخلته فيها بمعنى ان يكون كاسبا وكتسبا وبديها ونظريا اولاً وبالذات في حيز المنع بل في
حيز البطلان كما عرفت اختصاصه بها وبداخلته فيها بمعنى مداخلته بعض افراده فيها اختصاصه بها لم يكن غير مطلوبه كما لا يخفى
قوله ليست محسوسة وجه الاستحسان ان المنطقي انما يبحث عن المعروف والحجج مرجعها الى مجهول تصوري
او تعديقي فغرضه لا يتعلق الا بالعلم الذي يكون كاسبا وكتسبا وبديها ونظريا اولاً وبالذات فالعلم الذي لا دخل
في الاكتسابات محزل عن غرضه غاية فلذلك ان جعل مورد القسمة في آثار الاحتياج الى المنطق فتدبر
قوله اذن المعلوم فيمنع لما قيل ان مطلق المناقاة بين البدايته والنظرية مسلم واما المناقاة باحد الوجهة الاخر
التي حصرها التقابل فيها فغير مسلم وحاصل الدفع دعوى البدايته في ان البدايته والنظرية متقابلان تقابلاً
اصطلاحياً لصدق معنى التقابل المصطلح على تقابلها وهو انهما لا يجتمعان في زمان احدهما فوات احده من جهة

اما الاول فظاهر واما الثاني فلعله جواز ارتفاعها مع شيء كما نص عليه شراح حكمة اربعين حيث قال قد يكون احدا
اي الايجاب السلب كما فينا فقط لاستحالة اجتماعها على الصدق والكذب معا انتهى والبداهة والنظرية ليستا على هذه
النسبة ضرورة ارتفاعها من العلم على تقدير كونها متصفة للمعلوم من المعلوم على تقدير كونها متصفة للعلم فحينئذ
وجودها والعدم والكلية على تقدير عديتها احدهما وهي البداهة وترجع طر الاول ان التوابع انما هي على عمل الآخر
قوله اما الاول فظن انه ذلك لان قضائهما يكون شيان بحيث لا يمكن تغافل احدهما بالا بالقياس الى الآخر والبداهة والنظرية ليست
قوله فلعلم جوازها لانه لا يحتمل وجودها معهما لكونهما في قوة التقيضين عند وجود الموضوع +
قوله حيث قال انه قول انت تعلم ان الحكم يكون احدا المتقابلين بالايجاب السلب صادقا والآخر كاذبا بخصوص
بالايجاب السلب المكين اي المعبر عن في القضايا اذا الصدق والكذب ما يتصف بهما النسبة الحاكية اما الايجاب
والسلب المفردان فلا صدق في شيء منها ولا كذب قال الشيخ في الشارح ان المتقابلين بالايجاب السلب ان لم
اصدق فمسيطرا كالفرضية والافرسية والا فركب لقولنا زيد ففرس زيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على
موضوع واحد محال وايضا قال في الشارحين ان المتقابل بالايجاب السلب معنى الايجاب وجودي معنى كان اركان
باعتبار وجوده في نفسه ووجوده لغيره ومعنى السلب وجودي معنى كان سواد كان لا وجوده في نفسه او لا وجوده
لغيره اذا عرفت هذا فاعلم ان الكلام مهن في الايجاب السلب اللذين يرعاهما من اقسام المتقابل وهو الايجاب السلب
مطلقا سواء كانا في القضايا او في المفردات فانه لا يقبل شراح حكمة اربعين مهن غير مناسب او كلاما ليس الا
في الايجاب السلب المكين اذا الايجاب السلب البسيطان لا اصدق فيهما ولا كذب فان قلت ان نسب الايجاب
والسلب المفردان الى موضوع واحد يكون احدهما صادقا والآخر كاذبا بالضرورة قلت عند انسابها الى موضوع واحد
يحصل قضيتان موجبتان احدهما محصلة والاخرى معدولة فبما ان كيد باعده عدم الموضوع بخلاف الايجاب السلب
المكين فان احدهما صادق والاخر كاذب لا كيد بان معان كان لان كيد على قوله فلعله جواز ارتفاعها عن شيء
اذا ارتفاع الايجاب السلب مطلقا عن شيء اي موضوع موجود ضرورة ان المعدوم شيء لا يمكن ان البداهة والنظرية
قوله والبداهة والنظرية آه لان المتقابلين بالايجاب السلب لا يرتفعان عن موضوع موجود فلو كان
المتقابل بين البداهة والنظرية بالايجاب السلب لزم ان يكون ارتفاعها عن شيء محال مع ان الاعيان
الخارجية وكذا كنه الباري جل شانه لا يتصف بالبداهة ولا بالنظرية وايضا على تقدير كونها متصفين للمعلوم لا يكون
العلم متصفا بها وعلى تقدير كونها متصفين للعلم لا يكون المعلوم متصفا بها فاعلم ان المتقابل بين البداهة والنظرية
ليس بالايجاب السلب فمن جاز ان يكون المتقابل بينهما متقابل بالايجاب السلب فقد اتى بالايجاب
قوله لتغير القضاء وهذا اصطلاح للفلسفة الاولى فان المضدين يطلقان فيما عليهما بلين لا يمكن ان يكون احدهما سلبا والآخر

ومن شروط الثاني من جلب الوجودي فقط وفي المحضوري والقديم لا يتصور ذلك لان المترتب على النظر الذي
هو مجموع الاتقاليين التدرجيين لا يكون الا محصولي الحادث كما تشبه الضرورة فالصفا بما بالبداهة ايضا غير متصور
لاستلزام متعارف لازم اتقيا الملزوم ونتيجة عليه ان شرطية التوارد من الجانبيين ومن جانب على المحل مخصوصة ثم وما على
المطلق اي على شخصه ونوعه وجنسه قريبا كان وبعيدا لم يتصوره هنا كيف لم لا يجوز ان يكون مطلق العلم جنسا مخصوصا
والقديم وعديهما والاربع في تصانف النظرية والقول بعرضية لا يخلو عن تقابل المنع بالمنع

ولا يتوقف تقبل كل منهما على صاحبه بالاصطلاح فاطينيو يارسف سماه الضمني غير متعلق في النظرية كما صح شرح في طينيو يارسف
قوله فالتصانف بما بالبداهة الخ يعني ان المحضوري القديم اذا لم يقصفا بالنظرية فلا يمكن ان يكونا متضمنين بالبداهة ضرورة
ان التصانف بالبداهة يستلزم الاتصاف بالنظرية اما على تقدير كونها ضمنية بل ان الاتصاف بالحد الضمين مشروط بالتصانف
بالضد الآخرة اما على تقدير كونها عادية وملكه فلان المتصانف بالعدم يجب صلوه للاتصاف بالملكة واذا لم يصلح للاتصاف
بالملكة لم يصلح للاتصاف بالعدم القير وما بجملة تصانفها بالبداهة مستلزم الاتصاف بالنظرية واذا لم يمتنع الامر في المنع
تجوله ونتيجة عليه ان يكون تقريره الايراد من جهين الاول قرره المحشي الثاني ان ما يجب في التقابل بالعدم بالملكة يصلح بموجب
العدم للاتصاف بالملكة اعم من ان يكون الموضوع صاحب الشخصية او نوعه وجنسه قريبا كان الجنب او بعيدا واذ كان كذلك
فالأكسبية وان لم يصنف بها المحضوري المحصولي القديم مخصوصه لكن جنسه وبمطلق العلم صالح للاتصاف بالنظرية وهذا
من يصلح كاف للاتصاف بما بها واجاب عن التقرير لبعض المحققين طابقا لما قال المصدر التبريري في حاشي شرح حكمة
الاشراق بان يصلح جنس الموضوع او نوعه طلقا لا يمتنع في تقابل العدم والملكة كيف لو كان كما يصح تصانف
بالسكون لا رادى نظر الى صلح جنسه وهو جسم ما حركه الارادية في ضمن الحيوان بل لا بد من صلح العدم للاتصاف بالوجود
سواء كان هذا يصلح لشخصه بالذات او نوعه بالذات له بالعرض لتحقيق النوع فيه او جنسه بالذات له بالعرض لتحقيق
الجنس فيه فشي من المحضوري والقديم لا يصلح للاتصاف بالنظرية لا لشخصه بالذات ولا بنوعه او جنسه بالذات
لان التوقف على النظر من الاعراض لا يعلم محصولي الحادث من انما تصنف مطلق محصولي او مطلق العلم بالتوقف على النظر
لاصل اتصاف العلم محصولي الحادث وهذا يصلح جوابا عن التقرير الذي قرره المحشي ايضا واما الجواب الذي
شار اليه المحشي بقوله والقول بعرضية آه وحاصله منع كون مطلق العلم جنسا للمحضوري والقديم احتمال
كونه عرضا عاما فلو جيب بعن التقرير الذي قرره المحشي فيرد عليه بربود انظارها ما اورد به بقوله لا يجوز
معنا بل المنع بالمنع لان المورد مانع فلا يجوز في مقابلته المنع وابداء الاحتمال بل لا بد من اقامته الاستدلال
على كونه عرضا عاما ولو اجيب بعن التقرير الذي قرره فندفعه لا يجوز صعبه الا ان يعنى الالكلام
على سلماتهم وهم لا يعلمون كون العلم عرضا عاما بل يصحرون بكونه جنسا فلا يصلح هذا الجواب من قبلهم

على ان عدمية نظرية ايضا تجل بنا على ان يفسر بعجم مكان حصوله بدون النظر وعديله بعدليه وفيه قائل فانه
من جنس التفتيش قوله مطلق على مفاهيم اى في شائع الاقوال ان التصديق على افتراض انفسه تاثر بابا الصورة

قوله على ان عدمية نظرية آية آية اخرى ادروا من عند انفسه حاصلة ان يجوز ان يكون بينهما تقابل العدم
والملكة ويكون للبداهة ملكة ونظرية عدا بنا على ان يفسر البداهة بامكان حصوله بدون النظر والنظرية بعجم
امكان حصوله بدون وجع يجوز اتصاف العلم القديم والحضوري بالبداهة اذا لا نزاع ليس الاصلوح محل النظرية
للا تصاف بالبداهة لا عكسه حتى لا يمكن ان يكونا تصفيين بالبداهة وفيه من ظاهر ان هذا التفسير مع كون خلاف
هو المشهور فيما بينهم يوجب ان يكون النظرية وجودية لان الامكان عبارة عن سلب الضرورة فعدم الامكان يكون
اشبا للضرورة لا لتقران نفى النفي يرجع الى اللغات ولكل الحشى الى هذا اشار بقوله وفيه ما فيه ثم هنا كلام من
وجوه منها ان لمواد بامكان توارد الصندين وتلقاها على موضوع واحد الذي هو شرط التصفا وان لا ياتي كل
من الصندين ان يتعقب الآخر ويتعقبه الآخر وان ابرت خصوصية ذات الموضوع عن كك ذلك متحقق على
تقدير اتصاف العلم الحضوري والقديم بالبداهة اذا البداهة لا تاتي من ان يتعقب النظرية بما ياتر على موضوعها
وان كان الموضوع مخصوص فانه آيا عن كك اجاب عنه بعض المحققين بسبب بان القدم والحدوث من لوازم
الهوية الشخصية فما يكون منافيا للقدم فهو مستحيل بالذات على الهوية القديمة والنظرية منافية للقدم فيا في الموضوع
بهية عن عرونها اياه ومن شرط التصفا صحته معا قبة الاخر على موضوع احدها بالنظر الى الموضوع بما هو موضوع
ولعل التحقيق قائل ان معنى تلقاها على موضوع بعينه بالنظر الى طباعها مع قطع النظر عن خصوص حال الموضوع
ان لا يجب انتفا شيء منها بالنظر الى طبيعة بطلان الموضوع حتى يمكن ان يتحقق من كل منهما الى التام
ولا يجب ان طبيعة النظرية تقتضي الواسطة في العلم وحدوث الموصوف بها وطبيعة البداهة تقتضي انتفا
تلك الواسطة وان لم تقتض الحدوث فالعلم والمعلوم الواحد بعينه لا يتعصف الابدان بها وتنفى بافتقار النظر
الى طباعها فليس بينهما تقابل التصفا وحاصل هذا الكلام ان الوجوه والنحو للعلم كذا المعلوم ان كان كمتبا
من النظر فلا يمكن تحققة بدون النظر وان كان غير مكتسب منه فلا يمكن ان يكون هو بعينه كمتبا منه
فلا يمكن توارد البداهة والنظرية على موضوع واحد سواء كان ذلك الموضوع هو العلم او المعلوم فليس بينهما
تقابل التصفا وحاصلها سواء كانت البداهة والنظرية مختصتين بالعلم الحسولي الحادث ام لا بل ليس بينهما الاتصاف بالعدم
والملكة فيبطل ما يشعر بالاستدلال من صحة احتمال كونها متضادتين منها ان الدليل على تقدير تمامه انما يدل
على ان البداهة والنظرية من خواص العلم الحسولي الحادث ان العلم القديم والحصولي لا يتصفان بالبداهة والنظرية واما
دلالة على ان مقتضى التصور والتصديق هو العلم الحسولي الحادث فكذلك فلا يشك في ان الدليل ما هو طرح نظر الفلاسح والحشى

كما هو مبين في قول العلم مقوله انفعال قوله قال العلامة الخ مبنى الخلاف اتفاقا على ان العلم حقيقة هو مورد
ثم اخلاصهم في تعيين مصداقه فقال الجمهور الى معنى الاول بان بعض الافاضل عنه الى الثاني *

ومنها ان الشارح ذهب الى ان البديهة والمنظرة من صفات للعلوم وانها لا تختلفان باختلاف الاشياء
والاوقات وان النظري ما يتوقف مطلق حصوله على النظر والبديهي ما لا يتوقف حصوله المطلق عليه فعلى هذا المذهب
لا يمكن ان يكون بينهما تقابل المتضاد او تقابل العدم والمملكة اذ من شرط التضاد إمكان تواردهما من الصفات
على موضوع الآخر ومن شرط التقابل بالعدم والمملكة مملوئ محل العدم للاتصاف بوجودي ومن المستحيل ان يكون
الشيء الذي لا يتوقف نحو من انما حصوله على النظر هو ما يتوقف نحو من انما حصوله عليه فتوارد البديهة والمنظرة
على موضوع واحد والاتصاف محل احدهما بالآخر مستحيل فلا يصح الاستدلال اساسا اذ كما لا يصح ان يكون بينهما تقابل
الايجاب والسلب المتضايقات لا يصح ان يكون بينهما تقابل العدم والمملكة ولتضاد البعض على هذا المذهب منع ذلك يجوز
على هذا التقدير تصان العلم بخصوصي القديم والبديهة والمنظرة اذ على هذا التقدير يكون معنى اتصاف العلم بالبديهة والمنظرة
ان يتعلق بشئ يتوقف مطلق حصوله على النظر ولا يتوقف حصوله المطلق عليه لاخلافه في انه كما يمكن اتصاف العلم بخصوص
الحادث بها بهذا المعنى فكذلك يمكن اتصاف العلم القديم بخصوصي بهذا المعنى ايضا كذا افاد الاستاذ العلامة
قوله كما هو مبين من اقول آه اعلم انهم وان قالوا ان العلم بمعنى قبول النفس للصورة وتأثرها بها من قول العلم
لكن ليس بشئ اذ مقوله الانفعال مجلبة عن تأثر التجردى راي قبول الاشياء بالسير ولذا قال الشيخ الاول في
تعبير مقوله الانفعال ان يقال مقوله ان ينفع ليكون دل على التجرد وملك المقولة هي نفس الحركة كما حقق الشيخ
في طبقات المشافرة وتأثرها بالصورة في النفس وتأثرها بالباب ولعل غشا الاشتباه اشتراك لفظ القبول
والتأثر بين مطلق الاتصاف بشئ وبين الاتصاف على سبيل التبريج كذا قال الاستاذ العلامة في بعض حاشيته
قوله مبنى الخلاف آه اعلم انهم بعد اتفاقهم على ان العلم حقيقة ما يتصف بالضرورة والاكتساب بالحد والبرهان
والانقياس الى التصور والتقدير والمطابقة مع العلوم والامطابقة معه فختلفوا في ان ما يذاتانه اى شئ هو
فذهب الجمهور الى ان ما يذاتانه هي الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل ثم خلفوا فيها منقسم فذهب الاكثر من
ان الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل متحد مع ذي الصورة بحسب الماهية متغايرة لها بحسب الشخص فالجواب
في المميز والعجوز في الخارج متحدان بالذات الماهية متغايران بالشخص فبسبب منقسم الى ان الحاصل في الذهن
شئ اى واما المتغايرة بالماهية فتشخص بتعدد الالوان على ما ذهبوا اليه برجيل الاول ان الشئ يكون مباينا
لذي الشئ والمباين لا يكون كاشفا للمباين الآخر وفيه انه دعوى من غير دليل بل تعال ان يقول الشئ مع كونه
مباينا لذي الشئ علاقة معه هي المحاكاة وهذه العلاقة كافية للاكتشاف ولا حاجة الى القول بحصول نفس الشئ

والعلامة جمع بينهما كما جمع العلامة القوي بين حصول الاشياء بنفسها وحصول الاشياء باشباحها فكان العلم عند
 مشترك لفظي بينهما وفيه ما فيه قطعي في الحاشية الاول علم ان المراد بالاول الاول متحققا ورتبة بالثاني خلافه والتمسك
 ظن قوم ان بابه الانكشاف فيما هو المخصوص هو الحصول +

بل على القول بحصول نفس الشيء يلزم مفاسد لا تحصى وقيل لا انكشاف تستقصى سيجي ذكر نذ منها ان غير هذا
 ان لا يلزم الوجود الذهني على تقدير تمامها قاضية بان الحاصل في الذهن نفس الشيء اذ الحكم من الشيء لا يتعدى الى
 ذي الشيء المتغير له بالمابهية وفيه انه قد لا يحصل نفس الشيء في الذهن باعتدافهم انفسهم كما في علم الشيء بالوجه فلما تعدى
 الحكم من الوجه الى ذي الوجه المتغير له بالمابهية فلم لا يجوز ان يتعدى الحكم من الشيء الى ذي الشيء المتغير له بالمابهية
 وسيجي الكلام في تحقيق هذا المزمع ان شاء الله وهو بطلان بعض الافاضل كالكاتب وغيره الى انه عبارة عن حصول صورة
 في العقل من اطلع به بالوجه التي ستاتي ان شاء الله تعالى وعليه ان الكلام في العلم الذي هو منشأ الانكشاف حقيقة
 وحصول معنى انتماع الاصل ان يكون منشأ الانكشاف حقيقة اول وجوده لا بالانشأ فالعلم حقيقة هو ذلك المنشأ
 قوله والعلامة جمع بينهما اقول هذا الجمع عجيب اذ حصول الصورة من مقولة الاضافة كما هو المشهور وهو صورة
 من الشيء عند العقل من مقولة الكيف عندهم والمقولات حقائق متخالفة متباينة كما تقر في مقرة فكيف يصح
 ان يقال ان الصورة وحصول الصورة كلاهما علم بمعنى منشأ الانكشاف اذ لا يعقل ان مشترك بين الحقائق
 المندرجة تحت المقولات المتباينة وايضا المعنى لكون حصول الصورة علما بمعنى منشأ الانكشاف كما هو في
 قوله كما جمع العلامة القوي آه هذا التفسير ليس محله اذ العلامة القوي لم يجمع بين حصول الاشياء بنفسها
 وحصول الاشياء باشباحها اصلا بل قال ان الموجود في الذهن امر ان احدها حاصل فيه وليس بقائم به هو المعلوم
 والثاني قائم به ومغاير لما حصل في الذهن اي المعلوم وهو علم من مقولة الكيف وهذا ليس جمعا بين
 اذ مراده بالقائم الكيفية الادراكية القائمة بالذهن المتعلقة بالمعلوم وهي ليست عبارة عن الشيء اذ ان
 عبارة عن الشيء المأخوذ من هي الصورة المتغير له بالمابهية والكيفية الادراكية غير مأخوذة من هي الصورة بل
 هي امر آخر وراد ذلك الشيء المأخوذ من القول بالكيفية الادراكية ليس قولنا بالشيء والنال حتى يكون
 مذهب العلامة القوي جمعا بين المذمومين وسيجي ان شاء الله ما يبطل بهذا التوهم بانتم
 قوله فكان العلم آه وذلك لان الصورة الحاصلة وحصول الصورة حقيقتان مختلفتان منه رجبان تحت
 مقولتين متباينتين اعني الكيف والاضافة ولا يعقل معنى مشترك بين الحقائق المندرجة تحت المقولات المتباينة
 والالم يكن المقولات اجناسا عالية وانت تعلم ان الصورة الحاصلة وحصول الصورة كلاهما علم
 بمعنى منشأ الانكشاف ومصدق العاليية عند العلامة اشير ازمي كما يظهر من كلامه في درة المستبحر

فهو العلم حقيقة وعليه فلا يكون العلم من مقولة الاضافة كما نل من ان الاستقاش من مقولة الانفعال والضرورة
تشهد بان ما بذاته هو الصورة الحاصلة ومن مقولة الكيف بل يمكن ان يستدل عليه بان يقال لاضافة وانفعال
لا توصف بالمطابقة ولا شيء مما لا يوصف بالمطابقة يعلم غلاشي من الاضافة والانفعال يعلم وينعكس بالعلم المستوي
الى قولنا لا شيء من العلم باضافة وانفعال فنعني ان لا يطلق عليه الحصول الا بمعنى المصدر في اصطلاح ادون بالانكشاف
وهذا كما ان يطلق على حصوله حصول بمعنى على احاطة حاصل بمعنى بابه الانكشاف

فلو كان العلم عنده مشتركا لفظيا لم يصح منه القول بكون كل منهما امور لثمة وكون كل منهما منشأ الانكشاف غاية الامر
انه لا يصح القول بكون العلم بمعنى منشأ الانكشاف مشتركا معنويا بين المعنيين لعل في اما اشار الى المحشى بقوله وفيه
قوله فهو علم حقيقة آه قد عرفت انه لا يصح القول بكون حصول الصورة علما حقيقة وسعرت جوابا آخر لا يبطال
قوله وعليه جواب آه انت تعلم ان حصول الصورة ليس الوجود الانطباعي للصورة كما يصح إشباعه والوجود غير الوجود
العامة ليست في ذاته تحت مقولات المنها بباطع عقلية فلا جنس لها ولا هي جناس شيء اولافرد لها معنى
وهي تهايس الى حصصها نوع حقيقي كما صرحوا به فعلى تقدير كون العلم عبارة عن حصول الصورة لا يكون العلم غلا
سحت مقولاته من القولات هلا وبهذا يظهر وجه آخر لا يبطال كون العلم عبارة عن حصول صورة شيء في العقل
قوله ومن مقولة الانفعال آه قد عرفت ما فيه فذكر قوله والضرورة تشهد بان الضرورة تشهد بان العلم من منشأ
الانكشاف حقيقة واحدة محصلة والصورة الحاصلة من الشيء سواء كانت متحدة مع ذي الصورة بحسب الساتية
او مغايرة لها بحسبها لا يمكن ان تكون حقيقة واحدة ونتيج اتخا ف وان كان عسير لكن كونه حقيقة واحدة
لعله من الغطريات مع ان الفلاسفة ايضا صرحوا بان العلم جنس تحت نوعان ومن ههنا ظهر ان العلم
بمعنى الصورة الحاصلة لا يصح ان يكون من مقولة الكيف مطلقا ولهذا المقام تفصيل يتجوز على ان العلم
قوله بل يمكن ان يستدل آه هذا الاستدلال مأخوذ من كلام المحقق الطوسي ولا يخفى سخافته لانه ان اريد
بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة معه اتحاد العلم مع المعلوم وعدمه فلا سلم ان المطابقة واللامطابقة
بهذا المعنى من شأن العلم ودعوى الضرورة في محل انزل غير مسموع وان اريد بها الانكشاف الواقع للمعلوم
وعدمه سلم ان المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى من شأن العلم لكن لا سلم ان ذلك لمطابق والمطابق
هي الصورة الحاصلة بل يجوز ان يكون حالة ادراكية كما سيحقة الشارح فان قلت لائل الوجود الذي
لومت لدلت على ان الحاصل في الذهن هو العلم قلت ولائل الوجود الذي على مقتير تمامها
لا تدل الا على حصول المعلوم في الذهن من ثلوق العلم به والادراك لهما على ان الحاصل في الذهن هو العلم فكلا
قوله الابا معنى المصدر آه وذلك لان المعنى المصدر لغة هو ما يعبر به بالغايرته بغيره وهو غير حصول الصورة

فصل في تبيين ما يتوهم ما فهم

قوله فلا يتوهم ما يتوهم آية قال في الحاشية دفع لما توهم لمحي محمد عيسى حيث قال في هذه العبارة سهو
 قلم السامع انتهى لا يخفى ان هذا الاحتمال هو الظاهر واما ما قال المحشي في التوجيه فيظهر من آية بعده
 قوله فانهم قال في الحاشية فيه اشار مللي انه لا يصح ان يكون المعنى المصدرى مقدما تقاضا منه لان المعاني
 المصدرية لاتزعمية والاتزاعيات لاتحقق الا بعد تحقق مناشي الاتزاع انتهى تحقيقه ان المعاني الاتزاعية لها
 سخوان من التحقق والوجود الاول تحققها يتحقق منشأ اتزاعها والثاني تحققها في الذهن بعد الاتزاع فالتوهم الاول
 من تحققها ووجودها عين تحقق المنشأ ووجوده فلا يحفل كونهها بهذا النحو من التحقق الوجود مقدما على المنشأ او هذا النحو
 من تحققها موجودا ليس مغايرا لتحقيق المنشأ ووجوده والتقدم واتخاذها ما يتصور بين من يتغايرين في الواقع
 واما النحو الثاني من وجودها فهو متاخر عن المنشأ لانه تابع لاتزاع المتشرع فلا معنى لكونه مقدما على المنشأ
 قال الشارح اقول يلزم على هذا التقدير آية حاصله انه يلزم على تقدير كون العلم عبارة عن حصول صورة
 في العقل ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي مع انه سيظهر انها نوعان مختلفان وجه اللزوم ان يحصل
 عبارة عن الوجود الذي هو الوجود بمعنى مصدرى اتزاعي والمعاني الاتزاعية لا فرد لها سوى تخصص وهي
 تكون حقيقة باحقيقة اول حقيقة لها سوى المعنى المصدرى الذي هي تخصص او فلو كان العلم عبارة عن الحصول
 يلزم كون التصور والتصديق اللذين هما فرداه متفقين نوعا وهو باطل فمعرض عليه بان هذا التخصص ليس
 في موضع لان العلم الحصولي سواء كان بمعنى حصول الصورة او الصورة الحاصلة يلزم على التقديرين ان يكون
 بين التصور والتصديق اتحاد نوعي اما على المعنى الاول فلذلك ليل المذكور هنا واما على الثاني فلان العلم
 بمعنى الصورة الحاصلة متحد مع المعلوم بالذات فاذا تعلق التصور بكنهه التصديق يلزم اتحادها بالذات
 اقول لا يخفى على من له ادنى مساس ان اتحاد التصور والتصديق على تقدير كون العلم عبارة عن الصورة
 الحاصلة انما يلزم من القول باتحاد العلم بالمعلوم بالذات لا من تفسير العلم بالصورة الحاصلة او لو فسر العلم
 بالصورة الحاصلة ويركب التغاير بين العلم والمعلوم فلا يلزم الاتحاد النوعي بين التصور والتصديق أصلا واما
 اتحادها على تقدير كون العلم عبارة عن حصول الصورة فلما لزم من القول بكون العلم عبارة عن حصول الصورة
 ولا مدخل فيه لكون العلم والمعلوم متحدين أصلا واما حاصل انه يلزم من القول بكون العلم عبارة عن حصول الصورة
 ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي ولا يلزم من القول بكونه عبارة عن الصورة الحاصلة اتحادها
 نوعا الا اذا قيل ان العلم والمعلوم متحدان فقد ظهر وجه التخصص الذي ذكره الشارح ففهم على الشارح
 ان هذا الابرار بعينه وارد على تقدير القول بكون العلم حالة ادراكية منتزعة عن الصورة موجودة بوجودها

اقول ان المقصود منه البطلان اى بعض الافاضل الكلية وكيفية راي العلامة

كما ينطبع في كلامه فيما بعد لان الامر الانشائي لا حقيقة له عنده الا ما حصل في العقل ولا فائدة عنده سوى الحقيقة
فيكون الحاصل ان الادراكية ايضا تكون انشائية تمام حقيقة افرادها ولا تكون لها افراد سوى الحقيقة بانواعها فيلزم ان
قوله لا يتعمد ان قيل التحقيق عندهم ان التصور والتصديق بالمعنى الاول نوعان متباينان من العلم واما انهما
بالمعنى الثاني ايضاً نوعان متباينان فليس كذلك في كتبهم ولا يحكم به وجدان ولا برهان فان كان المراد لزوم
الاستحالة النوعي بين التصور والتصديق بالمعنى الاول فالملازمة ممنوعة ولا يثبت بالدليل الذي ذكره الشارح
ان كان المراد لزوم بينهما بالمعنى الثاني فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم وكونه خلاف التحقيق ثم رجع
بجوز ان يكون كلا التفسيرين صحيحين الا ان يكون تقسيم الصورة اليها بالمعنى الاول المشهور من قبل تقسيم الجنس
الى النوعين تقسيم حصول الصورة اليها بالمعنى الثاني من قبل تقسيم النوع الى صنفين بهذه التوجيه ينفذ شكل
عن العلامة اذ المتباينان بالنوع التصور والتصديق اللذان باقسامان للصورة الحاصلة وتحددان بالنوع
الذي انهما قسمان بحصول الصورة فيصح كل واحد من قولى التباين النوعي بين التصور والتصديق اتحاداً في
الخصيصة مطلقاً بالنوع بخلاف بعض الافاضل انه لا يميل الى تصحيح القول الاول على مذاهبه انتهى ونحن
نقول انما يصح ما ذكره هذا القائل لو كان الاختلاف الواقع بين القدماء والمتأخرين في ان التصور والتصديق
نوعان متباينان وتحددان ذاتاً ومختلفان متعلقاً فقط بمنياً على الاختلاف الواقع في تفسير العلم حتى يكون
التصور والتصديق مختلفين حقيقة على راي من فسر العلم بالصورة الحاصلة وتحددان ذاتاً ومختلفين متعلقاً فقط
راي من فسر حصول الصورة مع ان الامر ليس كذلك اذ كثير من المتأخرين افاضوا بين كون التصور والتصديق
نوعاً واحداً والعلوم بالصورة الحاصلة من شئ عند العقل كما لا يخفى على المستمع لكلامهم وبعضهم مع القول بتباين التصور
والتصديق بحسب حقيقة فسر العلم بالوجود الانطباعي للصورة كصاحب الافق المبين من تبعه وبالحجة الاختلاف
الواقع في ان التصور والتصديق هل هما نوعان متباينان متحددان بحسب الحقيقة مختلفان بحسب المتعلق فقط
لا تتعلق له بالاختلاف الواقع في تفسير العلم ههنا بل هذا اختلاف بين القدماء والمتأخرين برأيه فالقول بان
عندهم ان التصور والتصديق بالمعنى الاول نوعان متباينان واما انهما بالمعنى الثاني ايضاً كذلك فليس كذلك في كتبهم
ليس شئ اولي من مذكوره هذا القائل اشر في كتبهم انما المذكور في كتبهم ان التصور والتصديق نوعان متباينان عند القدماء
ومتحددان ذاتاً ومختلفان متعلقان عند المتأخرين سواء كان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة او عن حصول الصورة
غاية الامر انه لا يصح القول بالتغاير النوعي بينهما على تقدير تفسير العلم بحصول الصورة كما بينه الشارح
اذ اجازت هذا فاعلم انه لما كان التحقيق ان التصور والتصديق نوعان متباينان كما ذهب اليه القدماء فتفسير العلم

بحصول الصورة باطل قطعا لانه متساو للاحتمال والنوع بين التصور والتصديق في هذا المثل كونه احدى القطعتين كما لا يخفى
قال الشارح وهو خلاف التحقيق اعلم ان التحقيق ان التصور والتصديق حقيقتان مختلفتان بالنوع ولعل هذا
غنى عن ضرورة البيان فضلا عن ضرورة البرهان في الاستدلال عليه بانه بان لوازم التصور والتصديق مختلف
و اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملازمات والقول بانه يجوز ان يكون اللوازم لوازم الصفه او الوجود لا
عن الشك اذ لو لم يعمم لعل للماهية التصور خصوص التعلق لماهية التصديق لعله غنى عن تحريم الابانة وقيل
ان اللوازم معلولة للملازمات اختلاف لعل يستلزم اختلاف العلة لمتنازع صدور الكثير عن الواحد فخصه
ومنه ظاهر اذ يكفي صدور الكثير عن الواحد كدلالة الجملات الحثيات كما تقر في مقترعة غايتها بالزم من كون اللوازم
متماثلة اختلاف الملازمات بالاعتبار وبما غير محذور اذ الفرض ان ثبات التغاير النوعي بينهما ثم ان كون اللوازم
معلولة للملازمات محل بحث وتارة بان التصديق ينقسم الى الشديدا والضعيف كما صرح بالشارح في بيان الشارح
ومن المقرر في مدارك المشتبه ان الشديدا والضعيف مختلفان نوعا واذ كان قسام التصديق مختلفا بالنوع
فالصور والتصديق مختلفان بالنوع بالطريق الاول ههنا اشكال من جهتي الاول لما قال الفاضل ان
في حواشي الحاشية القديمة ان كون التصور نوعا والتصديق نوعا غير متحول الى التصور عبارة عن المعلوم ما غدا مع
تخصيص المعلومات مختلفة بالماهية فيكون كل تصور ونحوها لفا بالماهية لتصور آخر فلم يكن التصور مطلقا نوعا
واحدا ايضا لتخصيص ليرى ماهية كلية فكيف يكون المعلوم مع الشخص نوعا ولو قيل ان التصور ليس به عن المعلوم
مع الشخص بل مع عوارض اخره ففيه ايضا ان المعلومات ماهيات مختلفة فكيف يكون التصور نوعا وحدا
الا ان يقال عوارض نوع واحد وعوارض التصديق نوع آخر او يقال لمراد ان التصور لعل بالنسبة نوع تصديق
المتعلق بها نوع آخر ويرى على الجميع ان الظاهر ان الشك الوهم والتفصيل ايضا النوع متخالفه باي معنى اخذنا
ملك المعاني فما الوجه في جعل الجميع نوعا واحدا والتصديق نوعا آخر الا ان يفتح فميتها ويقال انها صنفان في السلم
ويقال ان اختلافها ليس في مرتبة اختلاف التصديق فعمل نوعا واحدا لا شتر كما في طريق الكسب ونحوه
والتصديق نوعا آخر لعدم شترهما قول لا يخفى ما في هذا الكلام من الخطب ومنشأ هذا الخطب منه كون التصور
نوعا حقيقيا مع ان التصور نوع اضافي تحت انواع سبعة والثاني انه يلزم استحاد التصور والتصديق حين تعلق
التصور بالقيضية او بكنة التصديق للاحتمال بعلم والمعلوم ذاتا فكيف يصح القول بكونها نوعين متباينين
والقول بان اتحاد العلم والمعلوم مخصص بالعلم التصوري وبان الاتحاد بين التصور والنوع والتصديق
لا ينافي التباين النوعي بين مطلقهما ليس بشئ اما الاول فلان تصريحا يتم تقتضي ان يكون العلم جنسا
متحد امع المعلوم وايضا لما جاز انما اشبه المبين بالمباين في نحو من العلم فعدم تباينهما

قولنا ليس الوجود الذاتي فيكون فردا من أفراد الوجود المطلق الذي هو نوع محض كالأجسام الخارجية وافراده
 الحقيقي سواء كانت أولية أو ثانوية حصرية أو غير حصرية لا بد أن تكون متحدة حقيقة واللام بين نوعا حقيقيا
 وأيضا أفراد الوجود مطلقا حصرية لا غير الأفراد الحصرية لأنهم مختلفون في الصفات المختلفة المحتملة في طبيعتها
 الكلية بل بالاعتبار قال الاستاذ قد علمه قد ضربت لا قبول في شأنها فبعضها يدل على التباين
 الاعتباري بينها وبين الطبيعة الكلية

عظم محض وإنما الثاني فلابد يلزم على ذلك التقدير أن يكون التصديق المطلق ذاتيا للتصور الخاص بل هذا
 لا كما يقال النفس المطلق ذاتي لذاته ولا يشترط في اشتراك المقصورات في حقيقة كلية ذاتية ولا لا يكون
 التصور نوعا مبينا للتصديق فلا يمكن أن يكون التصديق متحدا بالذات مع فرد من تلك الحقيقة ولا لا يكون
 مبينا له أو على هذا يجوز أن يكون التصديق فردا من حقيقة التصور والفرد لا يكون مبينا لما هو فرد له وإنما هو
 بآثاره لا بمبينا له الكلية للتصديق لا بالوجود العرضية وإنما التصديقات المعينة فعلها محض وهي بأجملة لا تتعلق
 بكنية التصديق فلا ينبغي أن يصح أن يكون التصديق ماهية مكانية لا صفاتية في تعلق تصور بذاتها والتمنع مكانية
 وهذا التقدير يكتفي في لزوم الاشكال ما قبل حاصل الاشكال لزوم صدق شرطيتين متنافيتين فيه أن المتنافاة
 بينهما تم أو تقيض الاتصال فلو لا وجود اتصال آخر فتمت في الأولى كما لم تكن لا يستلزم تان في الشرطيتين الأخرى
 استلزام المقدم المحال للتقيض فيجوز أن يكون تعلق تصور بكنية التصديق محالا والحال جاز أن يستلزم محالا آخر فتمت
 قوله فيكون فردا لا يخفى أن يقال قد صرح الحق المسمى وغيره من المحققين أن الوجود مقول بالشك على أفرادها
 للماهيات فانه يقال على وجوده على وجودها بالاعتقاد والتأخر وعلى وجودها بالجوهر ووجوده بالأعراض والوقت
 وعدمها وعلى وجودها بالغير القابل بالشدّة والضعف واليقين فانه في وجوده واجب تقدمه وأولى أشد وأقوى
 وإذا كان الوجود مقولا بالشك يكون عارضا لأفراجه فلا يكون نوعا بالنسبة إليها لأننا نقول صدق الوجود
 على الموجودات ليس بمختلف بان يكون وجوده واجب في كونه وجودا متدرجا وأولى من وجوده الممكن بل
 صدق الوجود على الموجودات مختلف وإنما قالوا أن صدقه على العلة أقدم من صدقه على المعلول
 فنصدقه على الواجب تعالى أولى وأقدم من صدقه على الممكن لا يظهر منه الاكون الوجود مشككا بالنسبة
 إلى المتعلق لأن الوجود مشككا بالنسبة إلى الموجودات كذا قال المشايخ في حواشي شرح المرقع
 قوله وأفراجه النوع آء وذلك لما تقرر عندهم أن النوع تمام ماهية أفرادهم وقوله واليقين استلزام الوجود أنهم
 قال في الحاشية هذا القول والى على أن قول المحققين وأفراجه أفراد حصرية دليل ثامن لاتمة دليل الحال
 فظهر أن عبارة المحققين مثل على دليلين الأول قوله لأن حصول الصورة أنهم والثاني قوله وأفراجه أفراد حصرية

كما لا يقولون كل مفهوم بالنظر الى حصصه نوع حقيقي لباو هذا انما يشتمل على التباين الاعتباري وتفسيره بمفهومه الطبيعية لما خرد
منه ثم يبان ان يكون المفهوم خارجا والتقدير داخلين ولا تظهر على التباين الحقيقي

اقول انت تعلم انه لا يخل بان افراد الوجود لمصدرى منحصري انحصار وان حقيقة ليس الا حاصل
في الذهن حين الانعراج وانه لا يصدق مواطاة الاعلى حصصه كما هو راسي الشايع واخره فليكون الوجود
نوعا حقيقيا سلم اذبح لا يكون للوجود شخص لا بنفس الاضافة او التوضيف لا قبلها والاضافة
للحصة بمقومة لنوعية الطبيعة ولو جزر ان تكون له افراد غير حصص ايضا فانبات نوعية الوجود لمصدرى
في غاية الاشكال فيخرج ان يكون مفهومه حاصل في الذهن عرضيا لما يتكون تلك الافراد وكذا ذاتها مجبولة
كما في سائر الحقائق المصاحبة وباجل لا يقيم الدليل الذي اوردته انا لا ابطال كون العلم عبارة عن حصول الصورة
الاذا لم يكن للوجود لمصدرى فرد غير حصص اذ نوعية بالنسبة الى المصنف ظاهرة واما لو كان للافراد غير حصص ايضا
فمنوعية بالنسبة اليها في غير هذا فظهر ان جعل قوله لان حصول الصورة انما يشتمل على دليلين لا يتخلو عن ساجدة
قوله كما يقولون آه قال العبد الشيرازي المعاصر للتحقق الدواني انهم لم يريدوا بهذا الحكم ان الكل نوع حقيقي
في نفس الامر اذ حصص ليست فيها فكيف يتصور ان يكون نوعية شئ لها يكون فيها بل ارادوا ان على تقدير
تحقق الحصة يكون الكل نوعا كما اذا قلت الانسان نوع لانسان له راسان لم ترد ان نوعه في نفس الامر
بل تريد ان تتحقق ذلك المعبر كان الانسان نوعا لان فان فردية الحصة للكل انما تكون على تقدير تحققها
ولاشك انها على ذلك التقدير واقعة في نفس الامر وعرض عليه المحقق الذي انى بان نفى وجود حصص
في نفس الامر مكابرة صريحة فان اخصص تكون موضوعات في القضايا الموجبة الصادقة ومنوع القضية
الموجبة الصادقة يجب ان يكون موجودا باتفاق العقلاء كيف وانفق الموضوع يوجب سبابة
وما ذكره من ان حكمهم يكون الكل نوعا حصصه انما هو على تقدير امر غير واقع وهو تحقق تلك الحصص صريح
بانه ليس نوعا لما في الواقع فكان عليهم ان يحكموا بانه ليس نوعا لما في الكليات الفرضية فلما بالهم
حكموا بانه نوع بناء على فرض امر غير واقع ولم يحكموا ببطلان الكليات الفرضية قلى ان هذا ما يرفع
الامان عن احكامهم انج يجرى هذا الاحتمال في جميع الاحكام كالعكس وانما نقض مع انهم اثبتوا انحصار
الا اعتبارية الاثرية كالاختلافات غير كالاكتفاء مع تقديرهم انها امور اعتبارية فالفرق بينهما ثانيا
ذلك الامر المسمى بالوجود ثم كتحفى ان الامكان انما هو متبانه صفة موجبة الى السبيل ان رساله واذا عرف
يسلب الضرورة كان حدا ليع ان الامكان ايضا من الامور الاعتبارية هذا كلامه ولتقريب عليه معاصره بانه
ان ارادوا بكونه اخصص تصير موضوعات آه انها تصير موضوعات في الحقيقة الموجبة الكلمة او الفرضية كقولك

لأنه مصحح مجزئية التقييد

امكان التقييد من مستلزم لاحدها فلا يلزم من ذلك وجود الموضوع وان اراد انها تقصير موضوعات
 في الحقيقة الموجبة الفعلية الصادرة فهو ثم اقول لا يخفى على النصف ان كلام معاصر المحقق في
 هذا المقام خال عن التحصيل لانه ان اراد بقوله اذ حصته ليست فيها آة ان حصته اختراعية صرفة
 واعتبارية محضه وليست موجودة في نفس الامر اصلا لا بنفسها ولا بنشأ انتزاعها كما هو ظاهر كلامه
 فلا يخفى انه مسطحة اذ حصته الوجود مثلاً امر انتزاعي منتزع عن منشأ صحيح موجود في نفس الامر ولما كان
 واقعية الانتزاعات عبارة عن واقعية مناشية ما تتحقق في نفس الامر عبارة عن صحة انتزاعها عنها
 لانه لا وجود لها مع قطع النظر عن وجودها الذهني المنتزع في مرتبة الحكاية الالابنشها فلها وجود وحق في
 نفس الامر بمعنى ان منشأ انتزاعها تتحقق فيه غاية الامر انه لا تحقق لها بنفسها الابدال انتزاع في مرتبة الحكاية
 وخصوصا للجباظ الذهني فالقول بانه لا حظ لها من الوجود في نفس الامر مسطحة ان اراد ان حصته ليست
 موجودة بنفسها في نفس الامر وان كانت موجودة فيها منشأ انتزاعها فمع كونه خلاف المفهوم من كلامه فحق
 الوجود بهذا المعنى لا يجدي نفعاً بما هو بصوره اذ لا يكون معنى قولهم كل مفهوم نوع بالنسبة الى حصته انه نوع لها
 في نفس الامر اذ الوجود في نفس الامر علم من ان يكون نفسه او بنشأ انتزاعه ومن هنا ظهر ان ما قبل
 المحقق من كون الشخص موضوعات في القضايا الموجبة الصادرة ووجوب وجود الموضوع في الحقيقة الثبوتية
 الصادرة في غاية التحقيق وذلك لان الشخص امير انتزاعية والانتزاعات لها سخان من التحق والوجود
 الاول وجودها بوجود المنشأ والثاني وجودها في الذهن بعد الانتزاع في مرتبة الحكاية بوجودها عن وجود منشأ
 فاذا انتزعا حصته مثلاً عن منشأ فلا يرب نها توجد في خصوص الجباظ الذهني بوجودها عن وجود المنشأ فاذا
 محمولان قلنا وجوده ممكن مثلاً فلا شك ان حصته الوجود بالمعنى المصدري صار موضوعاً للقضية الفعلية الثبوتية
 الصادرة والفرق بين قولنا اجتماع التقييد من مستلزم لاحدها وبين قولنا وجوده ممكن اجل من ان يخفى على الجاهل الصيا
 قوله لانه مصحح مجزئية التقييد لا يخفى انه اذا كان التقييد جزءاً من حقيقة الحصة فلا معنى لكونه طبيعياً نوعاً بالنسبة
 اليها اذ النوع تام بامية افراذه والطبيعية جزء حقيقة الحصة لدخول التقييد فيها لاتمام حقيقتها واحتمل
 يكون مغايرة لكل ولا يكون محمولاً عليه صلاً ولا قيل انه على تقدير كون التقييد جزءاً كانت الافراد المحصية
 مع تفاريد بالذات كلها متحدة بالنوع لان التمايز بينها انما يكون بدخول تقييدات مخصوصة
 مأخوذة في ذواتها على وجه الجزئية فبعد استقاط تلك التقييدات لا يبقى في اكل الا الطبيعية
 الواحدة المتفقة هي فيها ولا معنى بالاتحاد والنوع لا يفرق بين من قبيل هذيانا التمايز

فمفترج اعتباري على هذا التفسير كما وقع من الاستاذ في شرحه لاسلم لا يظفر فوجه على ان الجزئية الذهنية
غير معتدلة لانتفاء الاتحاد بين القولين المتباينين انهما حمل التقييد على الطبيعة والخاصية ثانيا في كل المحل الموجب لغيره لانها
اذ لا معنى لكون الافراد المتغايرة بالذات متممة بالنوع بل لا معنى للتخالف النوعي الا التغاير بالذات لا الاتحاد
النوعي الا الاتحاد بالذات وهذا غير مخفى على كل من ترعرع عن العامة ولو قيل لا واما قوله فبعد فمفترج
اذ على هذا يلزم كون افراد الانسان والعنصر متممة بالنوع اذ بعد مقابلة خصوصيات الماخوذة في ذواتها
الخاصة لا يبقى الا الطبيعة المحيوية المتفقة على فيها بل يلزم ان لا يبقى التخالص النوعي بين كل مندرجين تحت
جنس عال كما لا يخفى ونافية ما يقال على تفرعية التقييد للصفة ان الطبيعة قد تؤخذ بمسببة بالقياس الى ان
تكون محمولة عليها وقد تؤخذ بشرط لا شيء كما قلنا في كنهس ونوعية الطبيعة انما هي حين اخذها بالابتناء
قوله فقطح التغاير الاعتباري ان هذا الكلام من استاذ المحدثي مناد على عدم رجوعه الى شرح اسلم لاستاذه
وذلك لانه قال استاذا استاذ المحدثي في شرحه لاسلم الطبيعة اذا اخذت مع قيد ما كان الماخوذ فردا للطبيعة
واذا لو حطت مضافة الى قيد ما على ان يكون القيد خارجا والتقييد من حيث هو تقييد داخل كانت حصته
فكانت المحصة هي الطبيعة والفرق نحو من الاعتبار استي وهذا الكلام صريح في دخول التقييد في المحصة في الالحاظ
فقط اذ معنى هذا الكلام ان الطبيعة اذا لو حطت فيها فتم الى قيد ما بان يكون التقييد من حيث هو تقييد داخل
كانت الطبيعة حصته فالاضافة انما هي في الالحاظ والمحصة هي الطبيعة ولو كان غرضه ان التقييد داخل في حقيقة
المحصة لكان له ان يقول اذا اخذت مع القيد بان يكون التقييد داخل القيد خارجا كما قال في تفسير الفرد
اذا اخذت مع قيد ما ه وايضا قال كانت حصته ولم يقل كان الماخوذ حصته كما قال في تفسير العنصر
كان الماخوذ فردا وايضا قوله والتقييد من حيث هو تقييد آه يدل دلالة ظاهرة على التقييد الماخوذ في المحصة
ليس امر معتبر فيها كما قال صاحب الافق المبين ان المعتبر في المحصة هو التقييد باهو تقييد لابان
يجعل الالتفات اليه بالذات من حيث انه امر معتبر مع الطبيعة لئلا يرجع الى ان يصير هو قيدا كما سيجي نقله
من المحدثي بل كلام استاذ المحدثي ما خور من كلام صاحب الافق المبين فكل كلامه على خلاف حمته
وخلاف المتبادر من عبارة بعيد عن الفطرة فقد استبان ان تفرع التغاير الاعتباري في كلام شارح اسلم
ليس على التفسير الذي توهم استاذ المحدثي تفرعه عليه لان هذا التفسير صريح في جزئية التقييد بخلاف تفسير شارح اسلم
قوله على ان الجزئية الذهنية التي حاصلها انه لو كان التقييد جزءا من حقيقة المحصة فلا يخجل ان يكون التقييد جزءا منها
لها اوجزا خارجا لاسبيل الى الاول اذ لو كان التقييد جزءا منها فلا بد من حمله على الكل وعلى الجزء والاخر وكذا
لابد من حمل الكل على الاخر اذ الاجزاء الذهنية متممة مع الكل في انفسها وذهبا وخارجا مع ان الامر ليس كذلك

وأيضا على تقدير عدم الدخول لا يظهر بينها وبين الشخص على راسي التمايزين فرق للهم إلا ان يختلف غاية التكلف
ويقال ان الدخول في المفهوم والعنوان دون المقصود والمعنون كما ان النسبة داخلية في مفهوم الحقيقة ودون حقيقتها
وكما ان الشخص من نخل في عنوان الشخص ون المعنون الفرق بينهما وبين الشخص أيضا باعتبار العنوان كما في موضوع
المسألة القدرانية والطبيعية فارتفع الاضطراب استقام التعرّف بما ظهر في الآن لعل منه يحدث بعد ذلك التوصل
عبد العال كالم اتجاز منقصر الى توضيح وتبيين فلا بد ان ابقى بها فاستمع

اذ التقيد من مقولة الانساق والطبيعية قد تكون من مقولة الجبر وقد تكون من غيرها والاتحاد بين التقيد والتمايز
محال عندهم وايضا لو كان التقيد جزائيا يميزه بجزالة الفصل مقوما للحصة مقسما للطبيعة فيكون الطبيعة حسا لا
اذ التقيدات تحت لغة كذا بنان باختلاف استسبين فتح يكون الطبيعة مع كل تقدير حصة فالطبيعة تكون
مشتركة بين تلك الحصة المختلفة بالماهيات ولا يسيل الى الثاني ايضا اذ يلزم على هذا التقدير ان
لا يكون الطبيعة محمولة على الحصة اذ لو كانت الطبيعة جزاء خارجيا يستلزم كونها لا يفر خارجيا اولها احتمال لكون احد
احد اثنان خارجيا والاتحاد بينهما كما يجب تحقيقه وهذا في كون الطبيعة نوعا لان النزعية توجب
الاتحاد والحمل في حجاب عنه بان الحصة تطلق على معنيين الاول الطبيعة الماخوذة مع القيد بان يكون
التقيد وحسلافية والقيد خارجا عنه والثاني ما لا يكون التقيد واخلافية ايضا وهذا مرادون للشخص والمادة
بالحصة في قولهم كل كلى نوع حقيقي بالنسبة الى حصة هو هذا المعنى الثاني وانت تعلم ان هذا الصلح هو جليا
لكلامهم لانهم صرح بان لا يفر للمعاني المصدرة الاتزانة سوى اخصص الاعتبارية وان المعاني الحصة
بالنسبة الى تلك اخصص النوع حقيقي ويقتض لو كان مرادهم بقولهم كل كلى بالنسبة الى حصة نوع حقيقي
ما ذكره المحيى لكان كل كلى بالنسبة الى اشخاصه افراده نوعا حقيقيا ايضا وهذا مع صراحة بطلان خلاصتهم
قوله وايضا على تقدير عدم آه من لا يظهر له الفرق بين الحقيقة والشخص على راسي التمايزين على تقدير عدم
ودخول التقيد في المعنون فليتهم وجدانه فان الشخص عبارة عن الكلى المخصص الشخص في الواقع من دون
اعتبار المعتبر والمحاظ الاخط واما الحقيقة فهي عبارة عن الكلى المخصص في الماظ اقول اعتباره بان يعتبر اقول الكلى
مخصصا بالتقيد لا يكون هذا المخصص بالاعتبار اقول والمحاظ وهذا هو المعنى بدخول التقيد في الماظ ودون الماظ قال
قوله اللهم إلا ان يتكلف آه فان الظاهر من عبارة القوم في تفسير الحصة حيث فسروها بالطبيعة
الماخوذة مع القيد بان يكون التقيد وحسلافية والقيد خارجا عنه ودخول التقيد في
معنون الحصة فالقول يكون التقيد واخلافية عنوان الحصة فقط ودون المعنون يتكلف
غاية لتكلف بالنظر الى كلامهم فانهم

قوله لا متعلق الاتحاد وان لم يكن التقيد من مقولة الاتحادية الطبيعية قد يكون من مقولة المحجوزة وقد يكون من غيرها
قوله لكل الموجب بالنفع اي تنافي فعل الطبيعة على تلك الافراد الذي يوجب كونها نوعا لها قوله ولا تملك لها
لان الجسمانية الذهنية عبارة عن اتحاد جزئ مع الآخر وكذا مع الكل في الوجود حتى تحقيق المحل منها
والخارجية بخلافه ولكل فدرهية احدها توجب هنية الآخر لان الاتحاد من النسب المتكثرة وكذا الخارجية

قوله لان التقيد آه قيل ان حصته لا تكون الا للمعاني الاتحادية وتلك الاتحادات ليست بدخلة تحت مقولة
اذا لم يربح تحت المقولات انما هي للماهيات المتداصلة لا الاعتباريات الاتحادات فلابد ان يكون لها الزم ولا يخفى ما فيه
اما ولا فلا فلا ان حصته لا تكون آه ثم على حصته كما يكون للمعاني الاتحادية تكون للمعاني الحقيقية لها صلة
لان الحصته تحصل بضافته الطبيعية الى قيدا بان يكون التقيد دخلا والقيده خارجا سواء كانت طبيعية او
غير اتحادية وايضا قد اخذ الطبيعة في المقسم اعم من ان يكون اتحادية او غير اتحادية ولو لم تكن الحصته للمعاني
الاتحادية فلا وجه لصحة الكلية القابلة كل كلى نوع حقيقى لانه الى حصته وانما يافلا فلا كون الاتحادات مطلعا
غير دخلة تحت مقولة من المقولات باطل وذلك لان قسم الكيف الى الكيفيات الخارجية والى الكيفيات الاتحادية
كالزجوية والفردية وغيرها وايضا جعل العدد من الكم مع كونه اتحاديا كما سيصح بالشرح ولما صواب ان يقال
ان الاتحادات العامة كالوجود ونحوه ليست بدخلة تحت مقولة كونها باسائط عقلية وان كانت عرفا والكلام
في حصته الوجود المصدرى والوجود المصدرى ليس بدخلة تحت مقولة من المقولات فلا يلزم فيها من غير التقدير كون
جزاؤه منها للصفة التركيب من مقولتين متباينتين لاتحادها وان كان التقيد جزاؤه متباينين مع عدم لزوم هذه الاتحادات غير
قوله لان الجسمانية الذهنية انما قال الشيخ في المقالة الخامسة من الهيات الشفا فالاتحاد بنفس الفصل ليس الا
شيئى كان تضيغ من نفس بالقوة لا يلزم بنفس بالقوة واتحاد المادة بالصورة والخبر بالخبر الاخرى المركب فانما
هو اتحاد شيى بشى خارج عنه لا زمله وعارض فيكون الاشياء التي فيها الاتحاد على اصناف احدها ان يكون
كاتحاد المادة والصورة فيكون المادة شيئا لا وجود له بانفراد ذاته بوجه وانما يصير بالفعل بالصورة على ان يكون
الصورة امر خارجا عنه ليس احدها الآخر ويكون المجموع ليس والا واحد منها والثاني اتحادا شيئا
يكون كل واحد منها في نفسه مستغنيا عن الآخر في القوام الا انها متحد فيحصل منها شيى واحد لما بالتركيب
بالاستحالة والاتزان ومنها اتحاد شيى ببعضها لا تقوم بنفس الا بالانضمام اليه وبعضها تقوم بنفس فتقوم
لا تقوم بنفس بالذى تقوم بنفس ويصح من ذلك جملة متحدة مثل اتحاد جسم والبياض من هذه الاقسام
كلها لا يكون الاتحادات فيها بعضها بعضا ولا جملتها اجزاء ولا كل البتة شيى منها على الاخرى المتواطة ومنها
اتحاد شيى بشى قوة هذا الشيى منها ان يكون ذلك الشيى لان تضيغ اليه فالذين قد قيل معنى مجعول ان يكون

فاحتمال ذهنية احدها وخارجية الآخر ساكنة

نؤكد المعنى نفسه اشياء كثيرة كل منها ذلك المعنى في الوجود فيضم اليه معنى آخر معين وجوده بان يكون
 ذلك المعنى مضمنا فيه وانما يكون آخر من حيث التعيين والاهتمام لاني الوجود مثل المقدار فاذمعي يجوز ان يكون
 هو الخط واسطر والمحق لاني ان يقارنه شيء فيكون مجموعها الخط واسطر والمحق بل دلي ان يكون نفس الخط ذلك
 أو نفس السطر ذلك ذلك لان معنى المقدار هو شيء محتمل مثلا المساواة غير مشروطة فيه ان يكون هذا المعنى
 فقط فان مثل هذا لا يكون جنسا كما علمت بل بلا شبهة غير ذلك حتى يجوز ان يكون هذا الشيء القابل
 للمساواة هو نفس الشيء كان بعد ان يكون وجوده لذاته هذا الوجود اسي يكون محمولا عليه لذاته انه كذا
 سواء كان في بعد واحد او بعدين او ثلثة فهذا المعنى في الوجود ليس بالاحد هذه لكن الذم من يخلق له حيث
 يعقل وجوده منفردا ثم ان الذم ان اضااف اليه الزيادة لم ينفها على انه معنى خارج لائق للشيء
 القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلا للمساواة في حد نفسه وهذا شيء آخر مضاف اليه خارجا
 عن ذلك بل يكون ذلك تخصيصا لقبوله المساواة انه في بعد واحد فقط او في اكثر منه فيكون القابل
 للمساواة في بعد واحد في هذا الشيء هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز لك ان تقول ان هذا القابل
 للمساواة هو الذي يبرز بعد واحد وبالعكس فلا يكون هذا في الاشياء التي مضت ههنا وان كان
 كثرة الاشك فيها فمضى كثرة ليست من الجملة التي تكون للاجزاء بل تكون من جهة امر غير محصل ومحصل
 فان الامر المحصل في نفسه يجوز ان يقسم من حيث هو غير محصل عند الذم فيكون هناك غيرية لكنه انما يصار
 محصلا لم يكن ذلك شيئا اخر الا بالاعتبار المذكور الذي للعقل وحده فان التحصيل ليس بغيره بل محصله
 وتحققه فكذا يجب ان يعقل التوحيد الذي بين الجنس والفصل انتهى وانما نقلنا هذا الكلام مع طوله لكونه كاشفا
 ان الاجزاء الذهنية متحدة في نفسها ومع كل جملة وتقراد وجودها بجملة الاجزاء الخارجية وهذا من فروعها في بيان
 قوله فاحتمال ذهنية احدها وقيل ان خارجية احد الاجزاء لا تسلم من خارجية الباقي وكذا ذهنية احدها لا تسلم
 ذهنية باقي الاجزاء لان الجزء الذهني باجتماع الكل الخارجي لا يتحد مع خارجية الذهنية انما تسلم الاتحاد بين
 والجزء فقط للاتحاد بين نفس الاجزاء البقية والخارجية مع ذلك فليحذر ان يكون بعض البراز ذهنية متحدة مع الكل و
 بعضها خارجية غير متحدة معه ولا تتاح فيه هذا ان لم يصح في كلامهم لكن يجب ان يكون هو عين المصداق اذ كل واحد
 من الطبيعة لا يتشخص جزئيا للشخص عند القاء مع الاول جزء ذهني والآخر جزئيا خارجي ولا يمكن صلاح هذا الكلام من غير
 حمله على ذكر المصطلح ولو شرط الاتحاد بين نفس الاجزاء البقية لم يكن الانسان نوعا بالنسبة الى زياد او كان الشخص محمولا
 عليه كما لا يخفى مع فالتعريف جزئيا خارجي للمنون المحضة والكل جزئيا ذهني كما في شخص المتقدمين بعينه فلا اشكال انتهى

ونحن نقول هذا الكلام مع هذا الظاهر التطويل خالي عن الحصول لتفصيل ما أؤلفنا لك قد عرفت أناس
 كلام الشيخ في إشعار أن الأجزاء الذنبية متحدة في نفسها مع الكل في الوجود والمركب الذنبية موجود واحد لكل
 بضرب التحليل حكمة إلى عام مبهم وخاص محصل فالتركيب من الأجزاء الذنبية بأن يصير شيئين متحدتين
 يكون كلاهما في المركب ذكرا واحدة فيكون هناك امر واحد هو عين كل واحد منهما وعين المركب أي غير فالتوصل بأن
 الجزئية الذنبية أنها تستلزم الاتحاد بين الكل والجزء فقط لا الاتحاد بين نفس الأجزاء البقية فالتوصل بها
 ومناف لتخصيصها فمضلا عن أن يكون هو عين مرامهم وأما ما نينا فلأنه إن كان المراد يكون الجزئية
 الذنبية مستلزما للاتحاد مع الكل وعدمه مستلزما للاتحاد مع الأجزاء الأخرى إن الجزئية الذنبية لا تستلزم
 الاتحاد مع الأجزاء الأخرى أصلا فلا يخفى أنه مسطحة إذا جاز الذنبية لما اتحد مع الكل اتحد مع الأجزاء الأخرى
 أيضا في ضمنه وإن كان المراد أن الجزئية الذنبية لا تستلزم الاتحاد مع الأجزاء الأخرى مستقلا لا فعلى مقتضى
 تسليمه غير نافع المقصود وأما ما كنا فلأنه لا يخفى على من طالع كتبهم أنهم قد صرحوا بأن المركب قسمان أحدهما المركب
 الذنبية وهو عبارة عما لا يكون جزءا متميزة أصلا إلا في لحاظ الفصل ولا يكون لكل واحد منها وجود مستقل ممتاز
 عن وجود الآخر وهذه الأجزاء مجمعية على المركب وكذا بعضها على بعض مواطاة والثاني المركب الخارج
 وهو عبارة عما يكون لكل واحد من أجزائه وجود مستقل في الخارج والذهن ولا يكون بعضها متشعبا مع
 ولا مع الكل ثم إن كانت هذه الأجزاء الغير المحمولة محتاجا بعضها إلى بعض يسمى المركب حقيقيا والآخر اعتباريا
 وليست شغري أن المركب الذنبية أحد جزئيه ذهني والآخر خارجي ودخل في أمي قسم من تسمية ولعل هذا
 قسم آخر من المركب بنزاع بين المركب الذنبية والخارجي قد غفل عن اعتباره الحكماء الكبار الأولى الأيدي بوالا
 وأما راجعاً فلأن الأجزاء الذنبية منحصرة في الأجناس الفصل فليقتضيه تجويز أن يكون أحد أجزاء المركب
 خارجيا والأخرى ذهنية يلزم ما وجوده بنفس بدون الفصل وأما وجوده بنفس بدون الجنس مع أنه خلاف
 ما تقر به من وأما خامسا فلأن قوله أوكل واحد من الطبيعة لا تشخص له ليس بشيء أذن يقول أن الطبيعة
 لا تشخص جزأين لا تشخص نسبة الطبيعة إلى الشخص عنده نسبتا بنفس إلى الفصل كما صرح به السيد المحقق قدس سره
 في شرح المواقف حيث قال في شرح قول صاحب المواقف أن الطبيعة لا تشخص جزأين من الشخص كما لا يشخص
 أمرهم في الفصل كتمثيل هويات متعددة ولا يتعين شيء منها إلا بانضمام الفصل وهما متحدان بجلال وجوده في الخارج
 ولا يتبايزان إلا في الذهن كلك الماهية النوعية كتمثيل هويات متعددة ولا يتعين شيء منها إلا بتشخص منضم إليها
 وهما متحدان في الخارج ذكرا وجملا وجودا متميزان في الذهن فقط فليس في الخارج شيان أحدهما الماهية
 الانسانية والثاني الشخص حتى تتركب فرد منها والآخر لا يصح حمل الماهية على الفرد بل ليس هناك إلا وجوده

قوله وايضا على تقدير ان لا يتقال بكون الفرق باعتبار الاعتبارية في الطبيعة لما غوزة في الافراد كخصيت
وعكسها في الشخصية اذ لو كان لا مكن ذلك لما صح جعلهم احصية قسما للشخص فانه مشروطا بتماثل قسم قال
في بعض تعديلاته انه ليس الخارج الاشياء مخصوصا متقاربا بعوارض مخصوصة ويقال للشخص ثم لعقل قد اخذ
ذلك الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض يقال المطلق وهو الكلي الطبيعي وقد اخذ مذهبنا بان يكون كل التقدير
والقيود اخلالا والتقييد اخلالا والقيود خارجا وقيود الافراده محض

اعني الهوية الشخصية الا ان العقل يفصلها الى ماهية ثم يخصها بفصل الماهية النوعية الى الجنس ثم يفصل بين الكلام في
نص على كون الطبيعة للشخص جزئين مميزين من التامع عند من يقول بكونها جزئين منه ووسع ههنا ظاهر ان قوله
ولا يمكن صلاح هذا الكلام آه ليس بشئ اذ يمكن صلاح ذلك الكلام بان يقال الماهية مبنية بالقياس الى الاشخاص فخصم
اليها الشخص لا على انه خارج عنها لاحتمالها بل على انه محصل لها فيصير النوع محصلا بالاشارة يحصل امر واحد ذلك هو الحقيقة
وبعبارة الشخص مثل ما قالوا بعين في تاليف النوع من الجنس لفصل روح لا يلزم ان يكون الانسان نفسا بل ان يشترك في
قوله لا يتقال بكون الفرق ه انت خير بان لم يترك بين الحصة والشخص بهذا التوضيح صحيح اصلا لا عند قائل وجود
الطباع في الاعيان لا عند منكري وجودها فيه اما عدم صحة عند من يقول بوجودها في الخارج فلان الحصة عندهم
عبارة عن الكلي المضاف الى تقيدها او الموصوف به بان يكون التقييد من حيث هو ذلك اخلاله وقيود
خارجا عنه سواء كان المضاف اليه او الموصوف به من الامور الانتزاعية الموجودة في الحائط العقل بعد انتزاع
او من الامور المحققة الموجودة في الاعيان بوجود الاشخاص اما عدم صحته عند منكري وجودها في الخارج
فان الطبيعة لما غوزة في كليهما انتزاعية اعتبارية وليست بوجوده الذاتي لحائط الذهن باعتبار
قوله فانه مشروطا بتماثل القسم لا يخفى عليك ان اتحاد قسم الشخص والحصة لا يصح الا على تقدير نفى وجود
الطبعي في الخارج اذ على تقدير وجوده فيقسم الشخص ليس الى الماهية الموجودة في الخارج بعين وجود الاشخاص
ولما قسم الحصة فقد تكون ماهية اعتبارية غير موجودة في الخارج ومبت تكون ماهية حقيقية موجودة فيه
وان كان المراد بتماثل قسم الشخص والحصة ان مقسمها قد يكون واحدا ايضا مع كونه خلاف المتبادر من
فالاقتضاء بكلام الشارح المعنى على كون الكلي الطبيعي من الامور الانتزاعية الاعتبارية ليس في محله
قوله قال المحشي في بعض تعليقاته ان هذا الكلام من الشارح وان دل على اتحاد قسم الشخص والحصة لكنه لا يصح
الا على مذهب من نفى وجود الكلي الطبيعي في الخارج اذ على مذهب من يقول بوجوده في الخارج نفس الحقيقة
موجودة في الاعيان اما بانضمام الشخص كما هو مذهب الشيخ واخراجه واما بنفسها بل بانضمام شخص عوارض
كما هو مذهب من يقول ان نفس الماهية الكلية باهية هي باهية الاشتراك ما بالامتياز لا الشخص ليس امر ازائدا

قوله على راي المتأخرين أي بعضهم القائلين بعدم جزئية الشخص الحقيقة الشخصية فان أكثرهم كما يشعر بعض عبارات المحشي في بعض المقام يقتضون اثر المتقدين في القول بخبرية قوله الا ان يحلف غاية الحلف فان انطواء من اعتبار دخول التقدير يخرج التقيد فيها الدخول واخرج من النسبة امر واحد وهو المنفرد

عارضاً لانضمام الالهة لا ينتزعا عنها بل الماهية بنفسها تنكسر وتعين في اتحاد الموجودات وبالجملة ليس وجود الكل بطبيعي على هذا التقدير موقوفاً على اعتبار العقل وانتراعه عن الشخص الموجود في الخارج واحدة من حيث هو هو صحيح قطع النظر عن الشخص فمقسم الصحة ليس جداً اذ قسم الشخص ليس الالهية الموجودة في الاعيان اما قسم الصحة فقد تكون بانهية عبارة انتراعية وقد تكون بانهية حقيقية موجودة في الخارج اما انضمام الشخص بل انضمام شئ وعوض عن عارض ثم ان هذا الكلام من الشارح مجتهد لا انه بيان للمعنى الاتحادي بل الكل بطبيعي وليس عند شئ من جهة الكل بطبيعي في الخارج منع ابطال الفرق بين القول بوجوده في الخارج وبين القول بغير وجوده فيه فمعنى الاتحاد والذي كرهه الشارح مما يعترف بانه هو بغير قوله أي بعضهم قائل في الحقيقة اشارة الى دفع سوال يرد على الاستاذ وهو ان المتأخرين قائلون بخبرية الشخص فكيف يصح قول الاستاذ انهم على تقدير كراهة دفعه بان المراد من المتأخرين بعضهم انتهى الانسب في تقرير السوال ان يقال على تقدير دخول التقدير في عند ان الصحة دون منونها لا يصح الحكم بعدم بقا الفرق بينها وبين الشخص على راي المتأخرين مطلقاً اذ بعضهم كصاحب المواقف غيره قائلون بخبرية الشخص الحقيقة الشخصية لا يقرر او لا يقرر الايراد الذي ذكره المحشي في رده عليه ما اورد على استاذه ويحتاج في الاجابة عنه الى ما ذكره في الاعتذار من قبل استاذه قوله يقتضون اثر المتقدين آه اعلم ان الشخص يطلق على معنيين احدهما معناه المصدر على انتراعى اى نفس التمييز والقيمين وهذا امر عدمي ليس موجود في الخارج والثاني مصداقه ومنشأ انتراعه اى ما يميز به الشئ ويصير به غير صادق على كثيرين في نفس الامر وهذا المعنى لا يمكن ان يكون امراً عدمياً انتراعياً اذ لو كان كذلك لابلده من منشأ يكون موجوداً في الواقع مع قطع النظر عن اعتبار المعبر وفرض العارض والامتناع لابلده من منشأ آخر يكون وجوده بلا اعتبار العقل وانتراعه فان كان هذا المنشأ لا يقرر انتراعياً يجرى الكلام في منشئه ويتسمى بالاحسنة الى امر موجود في الواقع مع عزل اللوحظ عن الاعتبار العقلي والملاحظة الذهنية تكون في الحقيقة منشأ لتلك الانتراعيات فهذا الامر الموجود في نفس الامر مع قطع النظر عن الامتناع والاعتبار هو المسمى بالشخص قد خالفوا فيه فذهب بعضهم كصاحب المواقف وغيره الى انه جزئ من الشخص نسبة الى الماهية نسبة الفصل الى الجنس وقدم تقرير هذا المذهب خصلاً واعترض عليه الشارح في حواشيه شرح المواقف بوجه ثلثة الاول ان حقيقة الشخص على هذا التقدير تكون مركبة من النوع والشخص تركيباً اعتبارياً يجب ان يكون محلاً لهما جزاً ان خارجياً اذ انجزر الالهية من حيث انه انجزر احضار جزي

وبين ما ليس بها جزء خارجي غير المادة والمادة المتين بخلافها الجنس من الفصل الثاني في
 ان الشخص لو كان جزءاً فعلياً للشخص لوجب ان يحل عليه علالات الذات واللازم باطل اذ لا يتصور الاتحاد
 الحقيقي بين الشخص الذي هو شخص بذاته وبين الشخص الذي ليس مشخصاً بذاته الثالث انه يلزم على
 هذا التقدير ان لا ينال الذهن ما هو حقيقة الشيء بل ما هو جزء منه لان الشيء لا يحصل في الذهن بهويته
 وانت تعلم ان الاعراض الامثل مبنية على تلازم التكميل في القائل بكون الشخص جزءاً من حقيقة الشخص لا يقول
 فذلك الاية او غير ما عليه السلام واما الاعتراض الثاني في معنى غاية اسقوط اذ قد عرفت في تقريره المذهب
 ان صاحبه انما يقول ان الماهية التي ليست بشخصية متحدة مع الشخص بالذات وذلك لان الماهية النوعية
 مبهمة باقياً على الاشخاص فيضم اليها الشخص لا على انه خارج عنها لاحتمال ما لم يحصل لها بها
 فيصير النوع بانضمامه محصلاً من واحد فذلك الواحد بعينه النوع وبعبارة الشخص لا يقول ان ههنا شخص واحد
 مشخص بالذات الاخر مشخص بالعرض مما صار متحدين بالذات حتى يرد عليه قال فلهذا لا يرد بيني على عدم فهم المراد
 واما الاية الثالثة فيكون ان اللازم قلزم عند القائل بكون الشخص جزءاً من حقيقة الشخص لانه يقول يحل
 في الذهن جزء الشخص الذي تشخص في الذهن تشخص آخر على النحو الذي ذكر غاية الامر ان المعلوم قد يكون جزءاً من العلم
 وقد يورد على هذا المذهب ان لا يبال لاتحاد بين الاثنين فقال وهو يوجب ان الشخص عارض للماهية
 منضم اليها في الواقع والماهية من حيث هي هي الموجودة في الخارج معروفة بشخص تصير بعروض الشخصيات
 الكثيرة اشخاصاً متعددة موجودة بوجوه متعددة فالموجود في الخارج شيئاً ان الماهية لا بشرط شي شخص
 اى الماهية المعروفة للشخص بهذا المذهب باطل ما اولاً فلا يمكن ان يكون الشخص عارضاً للماهية في نفس الامر
 منضمها اليها فلا بد ان يكون الماهية متقدمة بالذات على عروض هذا العارض اذ تقدم مرتبة المعروف على
 مرتبة العارض ضروري فلا يخفى ان يكون الماهية في تلك المرتبة ذاتاً اولاً لا يسيل الى الثاني اذ لو لم تكن الماهية
 في تلك المرتبة ذاتاً لكانت شيئاً صرفاً فلا معنى لتقدمها على العارض لا عروض العارض لها وعلى الاول لا بد
 ان يكون الماهية في تلك المرتبة متميزة بها اذ لا تميز ليس ذات ولا استيعاج في تميزه الى هذا الشخص
 العارض فلا يكون ما عرض له الاستيعاج به الاختيار فلم يبق ما فرض تشخصاً تشخصاً او تشخصاً عبارة عما به الاختيار
 وتتحقق ان هذا العارض ليس شيئاً للاختيار واما ثانياً فلا يمكن ان يكون الشخص عارضاً للماهية منضمها اليها فلا يخفى ان
 ان يكون قائماً بها وحالاً فيها اذ العارض عبارة عن القيام والحلول ومن المقرر في مدارك الحكماء ان تعين الحال
 فرع لتعين الماهية فالحقيقة التي هي عروض الشخص في نفس الامر متعينة في نفس الامر قبل عروض الشخص وهو قبلية
 بالذات فلا يكون هذا العارض تشخصاً بمعنى ما به الاختيار بل تعين واما ثالثاً فلا بد من ان الماهية محمولة

بأجل البسيط بمعنى ان اثر الجاهل في الواقع نفس الما بية بلا زيادة امر وعروض على طرفي فاد هات فرا حقيقة
 من الحقائق مجعولة بجعل كثيرة فاما ان يكون اثر كل محل من تلك المحل نفس الحقيقة بلا زيادة امر وعروض
 فيكون نفس الما بية بلا عرض عارض وزيادة شئ متشعبة شخصات متعددة ومتعينة بتعينات كثيرة ولا يكون
 لعروض الشخصات مدخل في تعدد ما يتميز بها اصلا فلا يكون الشخص عبارة عن الما بية المعروضة للشخص
 بل الما بية بنفسها بلا انضمام امر وعروض عارض تصير افراد استكثرة واشخاصا متعددة في انحاء الوجود واما
 ان يكون اثر كل محل من تلك المحل تصات الما بية بذلك العارض الذي هو الشخص فيكون اثر الجاهل محموله
 بذلك العارض اتصافا به بطل القول بأجل البسيط وما قيل ان اثر الجاهل في الاشخاص الما بيات المعروضة
 للشخص فاما يصح على القول بأجل الموهن ولا يصح على تقدير القول بأجل البسيط اصلا او عرض الشخص
 للما بية ان كان قبل الجاهل فلا يكون اثر الجاهل الما بية المعروضة للشخص لا يقال اثر الجاهل عروض الشخص
 لان القول فيكون اثر الجاهل خلط الما بية بالشخص فيكون الجاهل مولعا وان كان عروض الشخص بعد الجاهل فلا يكون
 الما بية المعروضة للشخص اثر للجاهل بل بما حمله لما كان الجاهل البسيط ان الجاهل جعل نفس الما بية التي لم يكن
 شيئا قبل الجاهل فالما بية حين تقرر بتصير شخص متنازعة ومتعينة بذلك الجاهل نعم لو كان اثر الجاهل البسيط
 اتصافا به عارض لكان لما ذكره القائل وجه نقد ثبت ان على تقدير القول بأجل البسيط لا مجال
 للقول بكون الشخص عارضا عن عوارض الما بية كما لا يخفى على من لم يفسد في تحقيق المقام ان ههنا ذهبن
 مشهورين الاول فني وجود كل الطبعي في الخارج والقول بان الموجود في الخارج انما هي الاشخاص هي هيات
 بسيطة والطبائع الكلية منتزعات عقلية تنزرها عنها العقل عن تلك الهويات البسيطة فالطبايع على هذا التقدير ليست
 موجودة الا في الذهن بعد الانتزاع والهويات البسيطة التي هي موجودة مناش لا تنزع الطبايع ومتنازعة نفسها
 والشخصات الحقيقية نفس ذاتها البسيطة وليست حقيقة مشتركة بين تلك الهويات لكون معروضة لشخصات متعددة موجودة
 بوجودات متعددة بعروض شخصات كثيرة في نفس الامر لا باعتبار الذهن انتزاعه وعلى هذا المذهب ليس الشخص امرا
 منضما الى الما بية اذ الما بية موجودة في الخارج حتى يضيء اليها الشخص لا بد من حقيقة الشخص اذ حقيقة الشخص
 ليست الهوية البسيطة المتنازعة عن الاغيار نفسها وليست الحقيقة الكلية موجودة في الخارج حتى يكون الشخص ذلك
 الحقيقة فخرين من حقيقة الشخص ما توهم السيد المحقق قدس سره لا شريفان القول بخبرية الشخص الحقيقة الشخصية
 بمعنى على ان لا وجود في الخارج للاشخاص الكليات منتزعات عقلية عنها ليس شئ لانه اذا لم يكن الطبايع موجودة
 في الخارج بل صار وجودها في اعتبار العقل فقط فاشئ يكون نسبة الى الشخص نسبة كبحر الى الفصل بل الطبايع على
 تقدير القول بكون الشخص جزءا من حقيقة الشخص موجودة بعين وجود الاشخاص ان الشخص موجود بعين وجود النوع

فانه لاسترة في دخول كليهما في المفهوم التبعيري لهما فاما القول بخلافه لايتأتى الا بالتركيب المتكلف بان يقال
الدخول بالنسبة الى العنوان مخرج بالنسبة الى المعنوي قوله ويقال ان الدخول في المفهوم التبعيري
عليه عبارة الافق المبين حيث قال ينبغي ان يتعاهد النظر فيعتبر التقييد على انه تقييد ولايجعل الالفاظ ليس
بالذات من حيث انه امر يعتبر مع الطبيعة كالملازم الى ان يصير تقييدها

والثاني القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج وعلى هذا اما ان يقال انه جزء للحقيقة الشخصية وتحتويها اتحاد
الفصل مع النوع كما هو منسوب صاحب المواقف وغيره وهذا ايضا باطل لما ثبت من ابطال اتحاد الاثنين
مطلقا واما ان يقال ان الحقيقة الكلية من حيث هي حين مجموعيتها من الجاهل تصير نفسا لها باضافة الجاهل
بلا زيادة امر عليها بعروض عارض لها متفردة بمشخصته وتلك الذات كما انها مابة الاشتراك لك
مابة الامتياز لا يتعبد بعروض عارض واتصاف امر مني بنفسها كلي وعام مشترك مطلق ونفسها
خاص مشخص ومميز فان كانت هذه الاوصاف متباينة اذ العموم ينافي بخصوصه والاطلاق والاشتراك
التشخص والتمييز فكيف يتجمع في واحد قلت معنى الكلية العموم والاطلاق والاشتراك ليس الا ان الحقيقة
ليست بمقصورة على تعيين ومهولة على خصوصية بل نفسها متفردة بتفردات متعده ومتعينة بتعينات
كثيرة فالكلية والاشتراك والعموم والاطلاق ليست منافية للتعيين والخصوصية مطلقا بل هي
تعيين وانعكاس على تشخص ينافي الاوصاف المذكورة وهذا المذهب هو الحق وبالاتباع حق والدليل
عليه انه قد ثبت وجود الكلي الطبيعي في الخارج بدلائل قاطعة وبراهين ساطعة لا مجال فيها للشك والارتياح
وبعب ثبوت وجود الكلي الطبيعي في الخارج لا سبيل الى القول بكون التشخص عارضا أصلا سواء كان
منضمنا او منفردا وايراد دلائل وجود الكلي الطبيعي في هذا المقام يستدعي خروجا عما فيه الكلام
قوله فانه لاسترة آه لا ينبغي ان المفهوم التبعيري للخصه ليس الا الكلي المضاد الى قيد او لموصوف
بان يكون التقييد من حيث هو تقييد اي من حيث انه رابط بين المطلق والتقييد مرة للمخاطبة الطرفين بالذات
واخلافا فيها والتقييد عن المضاد اليه او لصفة خارجة عنها كما هو موضح في عبارة الافق المبين التي سيقتلها
فالقيد ليس اخلافي مفهومه المحضة أصلا اذ مفهومه ليس الا المطلق المضاد من حيث انه مضاد او المطلق الموصوف
من حيث انه موصوف بان يكون المضاد اليه او لصفة خارجة عنها او لتقييد بما هو كذا اخله فيها ولعل الخشى اراد
بالمفهوم التبعيري للخصه الالفاظ التي يعبر بها عن صدق المحضة كما يقال وجود زيد محضة للوجود ولا ريب ان
زيد ادخل في التركيب الاضائي فنصار القيد لا يقر واخلافي المفهوم التبعيري للخصه ولا ينبغي سماجته
قوله فيعتبر التقييد انه وذلك لانه لو لم يعتبر التقييد من حيث انه تقييد بل من حيث انه قيد لم يكن صفة بل مجرعا

الا انه غير القيد الاصل فتعود الحصة فردا بل بحسب ان يستشعر بان المستعبر في كل مرتبة هو التقيد حتى انه لو لوحظ التقيد
بالالتفات اليه على ان تعدى طبيقة التقيد بما هو تقيد وقصير قيد امر حيث هو نفسه مفهوم المفردات كان بنا الحصة
التقيد بل اعتبر به التقيد قيد كان المستعبر بالتقيد بل التقيد بالتقيد والتقيد بالتقيد وهكذا الى حيث انتهى ملاحظة التقيد

ثم ههنا كلام وهو انهم قائلون بعد ذلك بمقتضى شيء واحد فلا يمكن بينهما امتياز الا بالنظر الى التقيد والتقيد
مقتضى تعدد مقتضى كما هو خارج فلا بد من اعتبار التقيد مع التقيد حتى يحصل التعدد ثم هكذا حاله التقيد فينبغي
التقيد الى غير النهاية كما يبرز بسبب اللزومات الا الى نهاية ولكما ان ثم يوجد بين اللازم والمزوم وجوب لا يترتب
به اللزومات لكن ههنا يكون بين المطلق والتقييد امر موجب لا يترتب به التقيد في غير المتناهية فيلزم ان لا يحصل
لكنها تفصيلا اصلا لا تتنازع احاطة الذهن بالاعتناحي واجاب عنه بعض المتقنين قدس سره بان التقيد ليس
مصدرا حتى يكون تخصصه بالاضافة والتوصيف بل معنى حرفي بل المطلق والتقييد لغو لو لوحظ التقيد من حيث انه
معنى مستقل فلا بد في جملة مقتضى من اعتبار التقيد وهكذا الى ان انتهى الاعتبار فلا يلزم عدم تفصل مقتضى
قوله الا انه غير القيد الاصل قال في الحاشية كما تقول وجود زيد مثلا فزيد قيد الوجود ولا يلزم ملاحظة مقتضى
من حيث انه امر معتبر مع طبيقة الوجود ونسبة بينهما ملحوظة من حيث انها تقيد وربط لامن حيث انها
امر مستقل معتبر مع طبيقة لانها لو لوحظت بهذا المنهج صار التقيد قيد من القيد وكما ان زيد اقيس الا
انه غير القيد الاول وهو زيد فتعود الحصة فردا وهو خلاف المفروض انتهى وحاصله انه لو كان التقيد
داخلا في معنوي الحصة وتحققها يلزم كون الحصة فردا اذا الفرد عبارة عما يكون التقيد والقيد كلاهما
داخلين فيه ومع هذا ايضا لك اذا اعتبر فيه قيد التقيد والتقيد به اذ لا معنى لاعتبار التقيد قيد من دون
اعتبار التقيد به وقال بعض ناظمي كلام الشارح المراد بالفرد في قوله فتعود الحصة فردا الشخص
لانه لو كان المراد به الفرد الاصطلاحي الذي يكون التقيد والقيد كلاهما داخلين فيه لم يصح قوله فتعود الحصة
فردا لان التقيد والقيد ليسا به داخلين في هذه الحصة لان القيد الاصل كان خارجا عنها كما هو مقتضى
تفسيرها وان تقيد بما صار خارجا الآن بعد صيرورته قيد فيكون التقيد والقيد كلاهما خارجين عنها
غير داخلين فيها فلا يكون الحصة فردا مصطلحا بل شخصا مصطلحا وهو ايضا خلاف المفروض كما ان كونه فردا
مصطلحا خلاف المفروض قول لا يخفى ما فيه اما اول فلان قوله لان التقيد والتقيد
في غاية السقوط اذ التقيد والقيد اللذان هما داخلان في هذه الحصة هو قيد التقيد والتقيد كما بينها عليه
ولا يلزم من خروج القيد الاصل عنها ان يكون قيد التقيد والتقيد به خارجين عنه بل لا بد من كون التقيد
امر معتبر مع طبيقة كونه وكون التقيد به داخلين فيها والا فلا معنى لكون التقيد امر معتبر مع طبيقة

ولذلك كان كل كلى نوعا بالقياس الى حصده وكانت الحصة بعينها هي الطبيعية والفرق نحو من الالى اعتبارا
قوله لكان النسبة الزاوية على رأي الخشحي ان القائل يكون حقيقة القضية هو الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما

واما ثانيا فسلطان قوله ان تقسيم باصدار خارجا الآن الخ عجيب جدا لانه اذا اخذنا التقسيم من حيث انه
امر معتبر مع الطبيعة فكيف يكون خارجا عنه بل القول بكونه خارجا عنه بعد صيرورته امر متبرع مع الطبيعة قول المتأخرين
واما ثالثا فلانه لا معنى لكون الحصة فردا بمعنى الشخص على تقدير كون التقيد قيدا خارجا كالقيد الاصل
الاشخص ليس عبارة عما يكون القيد خارجا عنه بل عما يكون التقيد والقيد كلاهما خارجين عنه والتقيد بهذا
اي بالتقيد واخل في هذه الحصة قطعا فكيف يكون الطبيعة المقيدة مع قيد التقيد على تقدير كون هذا القيد
خارجا عنه شخصا واما رابعا فلان قوله لكان ان كونه فردا مصطلحا الخ الفاظ بلا معنى على ما ذكره هذا القائل
اذ لا احتمال بناء على ما ذكره لكون الحصة فردا مصطلحا لانه لا بد ان يكون القيد خارجا عن الحصة انما
عبارة عما يكون التقيد واخلافها والقيد خارجا عنها فاذا اعتبر التقيد قيدا كان خارجا اي كالتقيد الاصل
فيكون التقيد والقيد كلاهما خارجين فتصير شخصا بعين ما ذكره واما خامسا فلانه يفهم من هذا القول ان
كون الحصة فردا مصطلحا كما لا يخفى فلا وجه لكل كلام صاحب الافق المبين على ما حمل مع بعده لفظا ومعنى
قوله ولذلك كان كل كلى الخ قيل قوله هذا لا يصح مطلقا لان التقيد قد يكون جزئيا وقد يكون كلياً فلو لم يكن
نوعا بالنسبة الى شخص من اعد الاخر لان الغالب هو التسم الاول لاكثرية التناظر الى الاشخاص انت تعلم ما فيه او على
تقدير كون التقيد كليا يكون الحصة صفات من الكل ويصح نوعيته لكل نسبة الى محقق وفي هذا الكلام ثم آخره كخشي على الخ
قوله اي على رأي الخشحي آه قد توهم الشارح ان معنى القضية الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما
فالنسبة ليست جزءا من حقيقة تباين جز من مفهومها وقد اخذ من كلام المحقق الطوسي في الاساس حيث قال فيه
اجزاي قضية ازدوميش خود وهذا القول مع كونه مخالفا لما صح الشيخ في اشعاره والنهاية حيث قال في اشعاره
بجواب الامر في نفسه فهو ان القضية الحقيقية تم بامور ثلثة فانها تتم بمعنى الموضوع ومعنى المحمول ونسبة بينهما
اجتماع المعاني في الذهن هو كونهما موضوعا ومحمولة فيه بل يحتاج الى ان يعتقد مع تلك النسبة التي بين المتضمنين
بإيجاب سلب في النهاية القضية والخبر كل قول فيه نسبة بين شيئين بحيث يتبعه حكم صدق او كذب مما
يعقل الصحيح بطلانه لا يتم فهو القضية بعقول تحمل الصدق والكذب قول صادق او كاذب والجملة القضية
مصطلحا هي عبارة عن قول يقصده الحكاية ولا ريب ان الموضوع والمحمول سواء اخذ احال كون النسبة رابطة بينهما
اولم يوجد ذلك ليسا بحكايتين هلا ولا يصح اتصافهما بالصدق والكذب بل يعتبر النسبة التامة الخبيرة
اذ هما باعتبار النسبة التامة مفردان ولا معنى لاتصاف المفردات المفردة بالصدق والكذب

قوله والفرق بينهما بين الشخص ومعنى ان معنونه الحصة حقيقة لها وان كان هو الطبيعة بلا امر زائد لكنها
مختلفان بحسب العنوان والتمييز فان الطبيعة اذا دخلت بعنوان الاكثاف والاقتران بالعوارض تسمى شخصا
وبعنوان الاقتران بالنسبة التوضيحية والاضافة الحاصلة باقترانها مع تلك العوارض تسمى حصته فالشخص واحد
والاسم مختلف باختلاف الاعتبار

كما صرح المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد والحاصل ان النسبة القائمة مناط الحقيقة ومدارها فكيف نطلق عليها خارجة
عن حقيقتها وقال بعض المحققين قدس سره انهم قد صرحوا بان الحقيقة الموجهة انما تصدق اذا طابقت الجهة المادة واذ لم
تكون كاذبة فلا بد من جنس الجهة فيها والا فلا معنى لاقصافها بالصدق والكذب بالنظر الى مطابقة الجهة المادة والجهة عبارة
عن كيفية النسبة فيلزم دخولها في الموجهة فلا بد من دخولها في سائر القضايا ايقر فقد ظهر ان رتبة الشارع منسطة لانها انما هي
قوله لكنها مختلفة في الخ اقول ان الكلام عجيب جدا اما اولانا لك عرفت فيما سبق ان الشخص عبارة عن الكلي المتخصص
من دون اعتبار المقبر وفرض الفرض سواء قيل ان الشخص منضم الى الماهية او متفرع عنها او مجرد عن الشخص ويقال الكلي
يتخصص في الواقع بنفسه في اية بلا انفصام امر وعروض عارض كما هو الحق والحقصة عبارة عن الكلي المتخصص
في الحائط المعنى فقط فالفرق بين الحصة والشخص بحسب المصداق والمعنونه لا بحسب العنوان فقط
واما ثانيا فلانه لو كان الشخص عبارة عن الطبيعة الملوحة بعنوان الاقتران والاكثاف بالعوارض يلزم
ان يكون الشخص مراعاة تباريا غير موجود في الخارج اذا الطبيعة الملوحة بهذا العنوان ليست بوجوده
في ظرف السائط وليست بوجوده في الخارج اصلا واما ثانيا فلانه بحسب القول بان مصداق الشخص
ومعنونه ليس الا الطبيعة بلا امر زائد المعنى للقول بان الشخص عبارة عن الطبيعة الملوحة بعنوان الاكثاف
والاقتران بالعوارض اذ لا يصح القول بكون حقيقة الشخص عبارة عن نفس الطبيعة بلا امر زائد الا اذا
قيل ان الطبيعة تكون متشخصة بنفسها في انحاء الوجود وبابه الاشتراك نفس بابه الاستيلاء ولا احتمال
ح لكون الشخص عبارة عن الطبيعة الملوحة بعنوان الاكثاف والاقتران بالعوارض اذ لا دخل للعوارض
في الشخصية اصلا فضلا عن ان يكون لها الطبيعة مع الاكثاف والاقتران بالعوارض مناطا لكونها شخصا
واما رابعا فلا بد من صرح المحقق فيما سبق بكون الحصة تبا للشخص مع هذا التصريح كيف يسوغ القول
بكون الفرق بينهما بحسب العنوان فقط اذا التمايز بحسب العنوان لا يوجب كونها شيئا مابيا ناك كما لا يخفى
واما خامسا فلا بد ان اراد ان معنونه الحصة مطلقا سواء كان حصته الكلي الا انزاعي الاعتبار على وجهه
الموجود في الخارج ومعنونه الشخص واحد فلا يخفى بطلانه اذ حصص المعاني المتمايزة للشخص ليس معنونها ولعلنا قطعاً
وان اراد ان معنونه الكليات الموجودة والشخص واحد منع كونه خلاف المقباد من عبارة غير نافع بينهما كما لا

كما ان مصداق موضوع المهلة القديسية والطبيعية هو نفس الطبيعة الكلية باعتبار ملاحظتها من حيث هي مصفوفة
العموم والوحدة الذهنية لكن بشكل جينية اطلاق الاعتبارية على الافراد كخصيصة دون شخصية للعموم الا ان يقال
انها ايضا باعتبار عنوان الاعتبارية الذي هو امر اعتباري في مفهوم حد ذاته والآخر

قوله كما ان مصداق آية قيس ما قيل ان اختلاف موضوع المهلة القديسية والطبيعية ليس بحسب العنوان
فقط بل بحسب المصداق اليقيني وان كان التباين في المصداق بحسب الاعتبار حيث هو حوالا موضوع المهلة
المطلق من حيث هو هو بان يلاحظ المطلق نفسه ولا يلاحظ معناه آخر حتى الاطلاق موضوع الطبيعة المطلق
من حيث هو مطلق بان يلاحظ تقييدا للاطلاق في العنوان الثاني المعنون والالم يتبع المطلق مطلقا
والاول اعم من الثاني وتحتقن تحتقن فردية في باقية والثاني تحتقن تحتقن فردية ولا تحتقن الا باقية
جميع الافراد ويجري على الاول احكام العموم والخصوص جميعا وعلى الثاني احكام العموم فقط وغير ذلك
من الاحكام الشخصية بالاول دون الثاني فلو كان التباين بينهما بحسب العنوان لم تكن مناط تلك الاحكام المختلفة
قوله لكن ليس كل آية انت تعلم انه لو انكر وجود الكلي الطبيعي في الخارج فلا يصح القول بكون الفرق بين آية
والشخص بحسب العنوان فقط أصلا فلا اشكال في اطلاق الاعتبارية على الافراد كخصيصة دون الشخصية
ولو قيل بوجوده في الخارج فيرد انه لا يصح القول بكون الشخص اعتبارية مطلقا ضرورة ان حصص الكليات
الموجودة في الاعيان ليست باعتبارية واما حصص الكليات لا تراعى فلا ريب في كونها اتراعية اعتبارية
سواء قيل بغير التقييد في عنوان الخصية فقط او في معنوها اليقينية فالصواب في تقرير الاشكال ان يقال ان
معنوا الخصية والشخص واحد واما التفاوت بينهما بحسب التعبير والعنوان فقط فلا يصح القول بكون الافراد
الخصيصة اعتبارية مطلقا لعدم كون التقييد جزءا من حقيقتها بل انما يصح في حصص الكليات التي هي اتراعية
والتحقيق بانها لبعض المحققين قد رشح ان الخصية عبارة عن الكلي المتخصص في اعتبار العقل فقط بان يكون
التخصص بالتقييد باعتبار العقل وتعلمه وهذا المتخصص لا ريب انه اعتباري واما الشخص فموضوع عبارة
عن الكلي المتخصص في الواقع بلا اعتبار العقل وتعلمه ولا اشكال في اطلاق الاعتبارية على الافراد كخصيصة
دون شخصية لكن هذا مخالف لما قاله الشارح في حواشي شرح التمهيد قد سبق نقل قوله من المحش
قوله اللهم الا ان يقال آية وجه ضعف المشار اليه بقوله اللهم ظاهر لانه لما لم يكن التقييد الذي هو امر اعتباري خلا
في معنوا الخصية وحقيقتها بل في مفهومها وعنوانها فقط فلا وجه للاطلاق الاعتبارية على الافراد كخصيصة
اذ اعتبارية العنوان لا يجب اعتبارية المعنوا بالجملة اطلاقا الاعتبارية على الافراد كخصيصة على هذا
ليس الا باعتبار العنوان مع ان عنوانها اعتباري فلو التقييد فيها وهذا لا يجب ان يتأقن افراد اعتبارية فام

ولما لا شك في ما وجدته لا وجه لكون الافراد الشخصية موجودة استخارجية الا في كونها كسبية لموراثية ذهنية كما
 ما في الاستغناء عن هذه في الفرق المذكور في هذا المقام لا يجدى فيها كما لا يخفى على من له راية سليمة فافهم
 قوله واما الاشكال في ادخال استخريه بان ان كان القول بكون التقيد الذي هو امر اعتباري واطلافي عنوان
 احصية اضافي كون الحصة امر اعتباري فافهم في وضع هذا الاشكال ان يقول ان احصية لما كانت اعتبارية لدخول
 التقيد في عنوانها ومضمونها فلا يكون في وجوده الا في الذين بخلاف الشخص فانه موجود خارج لعدم دخول الامر الاعتباري
 في عنوانه وان لم يكن الفرق بكون عنوان الحصة اعتباريا وعنوان الشخص امر حقيقيا فاضافي كون الحصة امر اعتيادي
 حكما غير محدد في وضع هذا الاشكال غير محدد في الاشكال الاول لا يقول ان صاحب اطلاق الاعتبارية على الافراد
 باعتبار العنوان بمعنى ان عنوانها اعتباري لدخول التقيد فيها واما كونها موجودة ذهنية فقط فانما يصح لو كانت حصة
 امر اعتباريا واذ لم يفسر لنا فنقول كما ان يصح اطلاق الاعتبارية على احصية بمعنى ان عنوانها اعتباري كما يصح القول
 بكونها موجودة ذهنية فقط بمعنى ان عنوانها لا يكون موجودا الا في الذين كما لا يصح القول بكونها موجودة ذهنية
 فقط باعتبار حقيقتها وعنوانها كما لا يصح القول بكونها اعتبارية اي باعتبار حقيقتها وعنوانها وانما على
 تقدير القول بان التقيد دخل في مضمون احصية وعنوانها فقط لا يصح القول بكونها اعتبارية مطلقا ولا بكونها موجودة
 في الذين كذا اذ قيل بان الحصة عبارة عن الكل المتخصص في اعتبار بعض فقط كما قد ثبتت بالاشارة اليه
 قوله فافهم قال في الحاشية اشارة الى وضع الاشكال بان المتعبر في الشخص هو الاقتران بالعوارض المتوارض فافهم
 في الخارج فالطبيعة بهذا الاعتبار تكون موجودة في الخارج والمتعبر في احصية هو الاقتران بالنسبة والنسبة انما تحقق في الذات
 فالطبيعة المتعبر فيها هي واقول لا يخفى فانه من الخط اما اولا فلذلك قد عرفت فيما سبق ان الشخص عبارة
 عن الماهية التي تتغير بنفسها بلا انضمام مروض عارض فليس المتعبر في الشخص هو الاقتران بالعوارض صلا
 ليس عبارة عن الماهية المتغيرة بالعوارض امانا فلان الطبيعة باعتبار الاقتران بالعوارض ليست موجودة الا
 في الذين خلاصتها كونها موجودة في الخارج بهذا الاعتبار صلا نعم الماهية الموضوعة للعوارض موجودة في الخارج لكن
 لا تدخل العوارض في وجودها صلا بل الطبيعة بنفسها لا تبا لعروض عارض زيادة شئ تصير موجودة في ظرف التقيد
 واما ثانيا فلان ان كان المراد بطلان المتعبر في احصية هو الاقتران بالنسبة آه ان المعبر في حقيقة احصية وعنوانها هو الاقتران
 بالنسبة فليس انما يكون موجودا الا في الذين لكن غير محدد بانها اذا الاشكال ليس على تقدير القول بدخول التقيد
 في عنوان احصية وعنوانها فقط واما اذ قيل ان النسبة هي التقيد دخل في حقيقة احصية وعنوانها فلا بد ان الاشكال صلا
 وان كان المراد بها ان المتعبر في عنوان احصية ومضمونها هو الاقتران بالنسبة فكون النسبة متحققة في الذين مستلزما
 كون احصية موجودة فيه اذ النسبة على هذا التقدير غير داخل في حقيقتها بل هي مضمونها وعنوانها فقط فلا وجه

قوله واخره افراد خصيصة قال المشي في حاشيته على شرح المواضع الوجودية بمعنى المصدرى للامتناع عن كونه مصدرياً
المصدرية لا تخصر الا بالاضافات المتعديرات فحقيقته ليست للمفهوم متعديراً لغزارة ليست للمفهوم متعديراً كيف ان كانت
مفهوماتها عارضة لمكانتها كانت محمولة عليها بالاشتقاق او بالمواطاة والاولى متلزم من الوجود ومفهوماتها

لكون الافراد اخصيصة موجودة في هيمته فلا يمتد رفع الاشكال وقد اعترفت المشي ان يكون مفهوم محتمل
او امتصاصاً بالاشيائية في دفع هذا الاشكال واما رابعاً فلا بد ان كان المعبر في الشخص هو الاقتران بالعوارض
وفي الحقيقة هو الاقتران بالنسبة لمعنى معنوها واحداً مع انه قد يصحح يكون معنوها واحداً بالمقتضى صلاً
ولعل الكلام وجهاً لا يحصل والتحقيق انه ليس المعبر في الشخص هو الاقتران بالعوارض بل الشخص عبارة
عن الكلي الشخص نفس ذاته بلا زيادة امر وعروض غرض ان قد عرفنا ان الشخص ليس امراً اذ على الكلي
عارضاً له انضماماً لا تنزاعاً لمعنى مناط وجود الكلي في الخارج اقترانه بالعوارض اما الحقيقة في عبارة عن الكلي
المختص في مناط العقل فقط واعتباره فلا احتمال لكونها موجودة مع قطع النظر عن اعتبار الذات من سلب
قوله فحقيقته ليست آه اعلم انه قد جازى السيد المحقق قدس سره الشريف في شرح المواضع ان يكون المفهوم الوجودي
حقيقة هو مجموع اوضاعه لا يصدق هذا المفهوم الامتناعي عليها صدقاً عارضياً ومنع ان ليس حقيقة نظرية سوى هذا المفهوم
البيدي تصور وعرض عليه الشايع في حاشيته بما قد نقله المشي وادور عليه تأثره بان لا يجوز المانع كون مفهوم الوجود
عارضاً لحقيقته فلا يتبعاد في كون الوجود الذي هو حقيقة الوجود المصدرى ومفهومه هو لوجود حقيقة وانما الوجود
المصدرى وجوه موجوداً خارجياً لا يقال الكلام في الوجود المصدرى ليس من شأن الوجود الخارجى صلاً
لانا نقول لو كان المراد ان ليس من شأن هذا المفهوم ان يكون موجوداً في الخارج بنفسه فلم يكن له وجود
في الخارج بل انما هو وجود حقيقته فيه وان كان المراد ان ليس من شأن الوجود في الخارج اصلاً لا بنفسه ولا حقيقته
اذ ليس له حقيقة اخرى سوى مفهومه الامتناعي فهو اول المسئلة وتارة بان الشايع نفسه معترف في موضع
من كتبه بان العجز للمصدرى في شرح عن الوجود بمعنى باب الوجودية وهو منشأ لامتزاع الوجود المصدرى فهو صحيح
بكون الوجود بمعنى باب الوجودية مفروضاً للوجود بالمعنى المصدرى وكون الوجود بالمعنى المصدرى عارضاً مع انه
يظهر من هذا الكلام ان ليس للوجود حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البيدي تصور فان قلت مقصود ان ليس
الوجود لمصدرى حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البيدي تصور وان كان للوجود مطلق حقيقة موجودة في الخارج
وهي منشأ لامتزاع الوجود لمصدرى قلت هذا ظاهر جداً فكل ما ذكره لاثباته لتعويله بالاطال الا ان يقال
هذا وان كان بديهياً لكن لما خفي على بعض الاذهان شبه عليه بقوله كيف آه واقول الحق ان موازنة الشايع
على شايع المواضع يرجع الى موازنة لفظية لان غرض شايع المواضع ان الوجود قد يطلق على الوجود المصدرى

والثاني يستلزم حمل المعنى لمصدرى هو احواله على موضوعه انتهى قال الاستاذ في هذه المسئلة تسمية هذا المقال على هذا
بالبال وانما العلم حقيقة الحال ان افراد الوجود لو كانت متغايرة لمحصصها يصديق الوجود عليها
بأحد الصديقين لان من لوازم الفردية والتالي بكلا شقيه باطل فالقدم مثله انما الطلاق
الاشتقاقى فلان كل الفرد على ذلك التقدير عرض لصفة الوجود مع قطع النظر عن حقيقة ذلك

وقد يطلق على منشأ انزعاجه وهو الوجود بمعنى باب الوجودية غاية الامر انه يسمى الوجود الذي هو منشأ الانزعاج الوجود
المصدرى حقيقة الوجود لمصدرى الشارح قد صرح في حاشي شرح المواظ ان حقيقة الوجود ليس ما يفهم منه
من المعنى المصدرى او حقيقة ليس لا باعتبار الذين وحقيقته متحققة مع قطع النظر عن اعتبار الذين وسبب نقل
كلامه لعبارة ان شاراه فها متفقان على ان الوجود له حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البديهي التصوري وهو
منشأ الانما حقيقة ومبدأ الانزعاج الوجود والمصدرى وانما النزاع في ان الشارح لا يسميه حقيقة الوجود
المصدرى بل يقول ان حقيقة متغايرة للوجود المصدرى وحقيقة الوجود المصدرى ليست الا ما
في الذين حين الانزعاج وشارح المواظ يقول انه حقيقة الوجود المصدرى ولعل مراده بكونه حقيقة
الوجود المصدرى كونه منشأ لانزعاجه سلم يتيق نزاع الاس في اللفظ فاعلم بوشك
قوله والثاني يستلزم الخ او عليم بان هذا يخالف ما يدل عليه كلامه في هذا الكتاب وفي غير
من كتبه من حمل الحالة الادراكية مواظاة على الصورة الحاصلة وما قيل ان الحالة الادراكية من الموجودات
الخاصة عنده وليس معنى مصدرى حتى تمنع حملها مواظاة على غير حصصها فافيه كما سينكشف ان شاراه
قوله تقوم بهذا المقال انه انما احتاج استناد المحشى وغيره من نظري كلام الشارح الى تقرير كلامه لانه لا يلزم ما ذكره
في اثبات الاشتقاقى لا كون الوجود موجودا لا كونه موجودا خارجيا معترف ان شاراه ان تقريره ان المحشى لا يفتى من
قوله ان افراد الوجود احواله ظاهر هذا الكلام يدل على ان عرض الشارح ان ليس للوجود مطلقا ذو غير الخصصة بل ان حقيقة
ليس الا ما حصل في الذين حين الانزعاج مع انه قال في حاشي شرح المواظ ان حقيقة الوجود ليس ما يفهم منه
من المعنى المصدرى بل ان هذا المعنى المصدرى متحقق باعتبار العقل وانزعاج الذين حقيقة متحققة مع قطع النظر
عن ذهن الذين باعتبار المتبر كما يشهد به الضرورة العقلية فمفهوم الوجود متغايرة حقيقة تلك الحقيقة على ما تكلم
النظر الدقيق منشأ لانزعاج هذا المفهوم ومطابق لصدقه وصدق الحمله انتهى وهذا الكلام نص على كون حقيقة
الوجود متغايرة المفهوم فكيف يحمل كلامه على ان ليس للوجود مطلقا حقيقة اخرى سوى مفهوم المصدرى فلعلم المراد
بافراد الوجود افراد الوجود لمصدرى وانما ترك هذا لئلا يكون مصعب حاشي كلام الشارح
قوله طان ذلك الصفة واه اقول ان اراء بعض حصة الوجود للفرد على ذلك التقدير نفسا

وما شأنا ذلك فهو موجود خارجي فهذا لا يتكرر كذلك ومعتقد ان لم يعرض لملك المفرد فرد آخر من الوجود بمعنى
فليكن محقق جميع الموجودات تلك فلما جازت الى الفرد المتغاير في شيء منها لانه لا تفاوت في نحو الموجودية بشهادة
الوجدان والافلاذ ذلك المفرد فرد آخر وبكنا فيتسلسل في ذلك خلف وهذا باطل

الوجود الى الفرد بان يكون في الواقع امر ان احدها العارض والآخر المعروض ويكون احدهما قائما
بالآخر قيام الصفات الانضمامية بالموصفات فلا ريب في بطلانه اذا العرض بهذا المعنى لا يتصور الا في بعض
الانضمامية لا في حقيقة الوجود المصدري وان اراد صحة انزع الوجود المصدري عنه على ذلك التقدير لم يكن
لا يستلزم عروضا لمع قطع النظر عن تحققه في ذهن باحتي يلزم كونه موجودا خارجيا على ان الشارع قد صرح
في حواشي شرح المواقف بان عروض الوجود للماهية اية ما هي كانت انما هو في خصوص لحاظ الذهن وليس في الخارج
الا للماهية ثم لعل البعض من التعليل ينزع عنها الوجود فيلاحظ الماهية معناه عن الوجود ويصفها به فيكون الماهية
معروفة للوجود في هذه الملاحظة فعروض الوجود شيء عنده عبارة عن انضمام العارض الى المعروض في الحفظ
فظهر انصاف الشيء بالوجود وعروض الوجود له هو خصوص الحفظ الذهني على رايه فكيف يصح توجيه كلامه
بان حقيقة الوجود عرض لفرد على تقدير صدقها عليه اشتقاقا مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما فافهم
قوله وما شأنا ذلك ههنا غير مسلم لان قطع النظر عن تحقق شيء في الذهن لا يستلزم كونه موجودا خارجيا كما لا يخفى
قوله وج ان لم يعرض لبح اعلم ان المشأية لما قالوا ان الوجود حقيقة الذي به موجودة الاشياء موجودة
في الخارج وقائم بالماهيات قيام الصفات الانضمامية بالموصفات او روي عليهم بوجه الاول قال استحق
وحاصله انه على تقدير كون الوجود موجودا في الخارج لا يخلو اما ان يكون صحة انزع الوجود بالمعنى المصدري
كافيا في موجوديته لا على الاول يجوز ان يكون صحة انزع الوجود بالمعنى المصدري كافيا في موجودية الماهيات
الاحسن اليه من غير حاجة الى فرد متغاير للوجود المصدري قائم بها انضماما كما هو منزههم اذ لا فرق بين الوجود
وسائر الماهيات في نحو الموجودية بشهادة الوجدان مع انه خلف عندهم وعلى الشأني احتياج الوجود في كونه
موجودا الى عروض فرد آخر من حقيقة الوجود له وهو الوجود الموجود على هذا التقدير فيساق الكلام في
وجوده وهكذا حتى يلزم التسمة وهو باطل كما بين في محله واعتصر عرض علمية بانه يجوز ان يكون مناط موجودية
الاشياء والاخر سوى الوجود على عروض فرد من حقيقة الوجود لهما واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بعروض
الوجود كما صرح الشيخ وغيره من اتباع المشأية والحق انه لما جاز ان يكون وجود الوجود عينه جاز ان يكون
وجود الماهيات الاخر ايقظ عنهما اذ الفرق بين موجود وموجود غير محقق في هذا الحكم فعلى تقدير كون وجود الوجود
عينه يكون وجود سائر الماهيات ايقظ عنهما واليقظ القيل يكون هو الوجود عينه لا يصح على من ذهب للمشأية

١. اذ عينية الوجود عندهم يستلزم الوجود فلا يمكن لهم ان يقرروا كون الوجود عينيا شي من الممكنات لا يلزم
 وجوبه بنا على اصولهم فلا بد ان يكون وجود الوجود ان يقترن اذ عليه تأملا به في الخارج فيلزم التمسك اذ لو لم
 الوجود وجودا آخر على هذا التقدير الكلام فيه الكلام الثاني ان الوجود الذي هو مبدأ الآثار ومنشأها لا يخرج
 الوجود لمصدره لو كان موجودا في الخارج قائما بالماهية قيا انضماميا يلزم ان يكون الماهية موجودة قبل الوجود ^{بغير}
 شيء الى شيء فرع وجود المنضم اليه واجاب عنه المحقق الطوسي وغيره من اتباع اشائية بان الوجود قائم بالماهية
 من حيث هي لا بالماهية من حيث الوجود وهي يلزم ان يكون لها وجود قبل الوجود وهذا الجواب ليس بشيء وذلك
 لانه لو كان المراد بالماهية من حيث هي نفس الماهية بلا امر اذ فلا يخلو اما ان يكون الماهية في تلك المرتبة قائما
 او لا على الاول يكون الماهية قبل انضمام الوجود اليها مصداقا للوجود ومحملا لا تتر عنه فيلزم قيام الوجود بها قبل قيام
 الوجود بها اذ معنى قيام الوجود بها ليس الا كونها مصداقا له وعلى الثاني لا معنى لقيام الوجود بها اصلا ولو كان المراد
 بها الماهية المعروضة لتلك المحيثة في الذهن حتى يكون معنى قيام الوجود بها ان الوجود قائم بالماهية المعروضة لتلك المحيثة
 في الذهن بان يمكن تلك المحيثة قيدا لعروض الوجود او شرط لقيام الوجود بها او يكون ظرف قيام الوجود بها بالظن
 النسبي الذي هو ظرف عرض المحيثة لها فلهذا الكلام على هذا التقدير غير محصل اذ قيام الوجود بالماهية واقصافها
 على تقدير كون الوجود عارضا لها في نفس الامر هو موجوديتها في نفس الامر ولا شك ان موجودية الماهية ^{نفس الامر}
 ليست عبارة عن كون الماهية معروضة لمحيثة ذهنية في محال الذهن او مشروطة بحيثية ذهنية اذ موجودية الوجود
 ليست مرهونة بلحاظ الا لا فاد الاستاذ العلامة مظهر الثالث انه لا شك ان الماهيات الممكنة موجودة
 فلو كان الوجود امرا موجودا في الخارج وقائما بالماهيات لا مكانية في الخارج كان معنى جعل الجاهل اياها باضم صفة الوجود
 اليها واو اضم المعدوم الى شيء غير معتول فكان الوجود موجودا فيجب ان يضم الجاهل الى الوجود فلو اكد وكذا الكلام
 فيه فيكون جعل الماهية واحدة مستلزما للجعل غير متناهية وهو صريح بطلان الرابع ان الوجود لو كان صفة منضممة
 الى الماهية فلا يخلو اما ان يكون انضمامه الى الماهية حال الوجود او حال عدمه والاول يستلزم وجود الماهية
 قبل وجودها ضرورة ان انضمام صفة الى موصوف يستلزم سبق وجود المنضم اليه الثاني يستلزم اجتماع المتشققين ^{المتشققين}
 بان انضمام الوجود الى نفس الماهية يخفف جدا انما مسن ان يلزم على هذا تقدم ماهية الممكن على وجوده بالوجود
 لما عرفت ان انضمام شيء الى شيء فرع وجود المنضم اليه فان كان الوجود سابقا عين الاتق يلزم تقدم شيء على
 وان كان غير فرع لزوم وجود الممكن بوجوده في الكلام في الوجود السابق فان كان صفة منضممة كانت الماهية
 مسبوقا بالوجود عليها والكلام في الكلام والا فيكون مصداق الوجود نفس الماهية بلا امر اذ ولا يكون هذه الصفة
 الزائدة العارضة مناظرا للمجودية فقد ظهر انه لا يمكن ان يكون الوجود صفة منضممة الى الماهية

واما اشق الموالاتي فاستمالته ولزومها بنية لا يحتاج الى البيان حتى في اشق الموالاتي

بل هو امر استراحي ونشأ انفس الماهية بلا زيادة امر كالتفصيل حيثية ونسبة الى الماهية نسبة الانسانية الى ذات الانسان ونسبة الحيوانية الى ذات الحيوان فكما ان الانسانية ليست معنى قائما بذات الانسان وليس الانسان انساني بقاء لانسانية المنتزعة عنه كليس الوجود معنى قائما بالماهية وليست الماهية مجردة بقاء الوجود بل الوجود عبارة عن حكاية نفس تقرر الذات في الواقع وليس في الواقع مرتبة للماهية تكون فيها خالية عن الوجود بان لا تكون في تلك المرتبة مصداقا للوجود مصححا لانتزاعه فتم نفس الماهية التي تنشأ لانتزاع الوجود متقدمة على المعنى الانتزاعي للوجود تقدم الحكمي عنه على الحكاية وتقدم المصداق على المصادق وما قال الشارع في حواشي شرح المواثيق ان حقيقة الوجود لو كانت عين الممكن وجزؤه كان محل الوجودية واجبا لكونها مصداق لكل محل لعدم نافية لا متناع اجتماع التقيضين لا يتصور كين تعلق الجبل البسيط بكون الممكن موجودا وعلى تقدير ان يكون الوجود عين الممكن وجزؤه لا يمكن لك التعلق بغيره كالجبل بين الاشياء وذاتية ليس بشيء اذ معنى كون الوجود عين حقيقة الممكن ان ذات الممكن بلا زيادة امر ونهاية حيثية مصداقا للوجودية وهذا الاتياني كونهما محتاجة الى الجاعل في تقريرها نعم لو كانت لذات التي هي مصداق الوجود غير محتاجة الى الجاعل يلزم وجوبها وباجمل حيثية الوجود للماهية لا تستلزم وجوبها اصلا ولا يقر لما كان الوجود منتزعا عن نفس الشيء الممكن بلا امر زائد معنى تعلق الجبل البسيط بوجود الممكن ليس الا تعلقه بمصداق الوجود اذ المعنى تعلق الجبل بالانتزاعيات الا تعلقه بنشأ انتزاعا وذلك لا تقرر ولا محولية لها في الواقع الا تقرير شيئا ومجملتها في نفس الامر فيكون معنى تعلق الجبل بالوجود كونه الجبل متعلقا بمصداق ومصادقة نفس الماهية على هذا الفتية فيكون منتزعا عن نفس الماهية اذ لا تحقق للوجود مغايرة لتحقيق الماهية الا في الحاطة الزمن فلا يمكن توسط الجبل بين الماهية والوجود صلا نعم لو كان الوجود دنفقة زائدة موجودة بوجوه مغايرة لوجود الماهية منتضا اليها في نفس الامر لكان يتخلل الجبل بين الماهية والوجود ووجود ولهذا البحث تحقيق تفصيل لولا غرابة المقام لا يتبينها قوله واما اشق الموالاتي آه كاشفي ان محل المعاني المصدية موالاتة على حصصها فقط وعدم حملها موالاتة على مخرجاتها في جزئها عند اتباع الشائبة كالمعروف السيد المحقق قدس سره الشريف غير ما لانهم مخرجاتها بل الوجود يتحقق معروض الوجود المصدى وانه معمول عليه بالموالاتة فكيف يدعى براهمة عدم صدق المعاني المصدية على غير حصصها موالاتة ولا يقر على تقدير حملها على حصصها موالاتة لا يحيد من القول بكون حصصها محمولة عليها لا يقر ذلك المحل فقدرم محل المعاني المصدية على حصصها موالاتة اذ لا ينبغي كون حصصها معاني مصدية فاستحالة اشق الموالاتية ليست بنية بل محتاجة الى البيان اذ لا خلف عند انضمام في حمل بعض المعاني المصدية على بعض مخرجاتها موالاتا

ومعناه نقول ان يقول على تقدير عروض الحصة للفرد انما يلزم صدق الموجود المشتق من المعنى المصدري مع قطع النظر
عن تحققه في ذهنه بل لا يلزم استلزام مجرد عرض فرد آخر لذلك الفرد المعروف بالحصة للموجودة الخارجية حتى يقال
حال سائر الموجودات عليه وحاله على سائر ما لا يحصر الاشتغال في بيان حصة افراد المعاني المصدريه ان يقال ان كانت
لها افراد غير حصصها كانت محمولة عليها بالمواطاة لان الفردية انما تكون بحمل المواطاني فلا يقال للجمعة فرد مشترك
والبياض غير جامد المعاني المصدريه اما حصة له وحمل المعاني المصدريه على محروقاتها مواطاة بل نقول ان
حصة العاصي بانفس المعاني انما نظري كلام المحشي قد قرر واشتق الاشقا في تقريرات كدرة غير مضافة

قوله بعد انه نقول ان يقول ان غاية ما يلزم من عروض الحصة للفرد اشتقاق صدق الموجود المشتق من المعنى
المصدري للموجود على ذلك الفرد مع قطع النظر عن تحققه في ذهنه بل انما ثبت ان مناط الموجودية الخارجية لا يشارك
على تقدير كون حقيقة الوجود او انما هي الحصة ما هو عروض فرد من تلك الحقيقة لها فلا يلزم ان مجرد عروض الحصة
استقفا مع قطع النظر عن تحققه في ذهنه بل لا عروض فرد آخر لذلك الفرد المعروف بالحصة مستلزم للموجودة الخارجية
او مناط الموجودية الخارجية على هذا التقدير لئلا يلزم عروض الفرد لا مجرد عروض الحصة مع قطع النظر عن تحققه في ذهنه
واذا لم يلزم من عروض الحصة للفرد بل عروض فرد آخر لذلك الفرد المعروف بالحصة كونه موجودا خارجيا فيلزم
مقايسته احوال سائر الموجودات عليه وحاله على سائر ما افهمه المقايسته انما تجري حين كون الفرد المعروف بالحصة فردا
خارجيا هو اصل انه على تقدير القول بكون حقيقة الوجود مغايرة الحصة مناط الموجودية الخارجية ليس الا عروض فرد
من تلك الحقيقة لا مجرد عروض الحصة فلا ثبت الاستلزام بين عروض الوجود المصدري اشتقاقا كونه موجودا خارجيا
وعلم ان المشتاذ لم يثبت في دفعه الا لئلا يرد انما اعترفنا بعدم ثبوت الاستلزام بين اشتقاق الموجودية الخارجية بالتقرير
قوله لان الفردية انما وذلك لان العبرة عند من حمل الكل على افراده ليس الا حمل المواطاة كما صرح المصنف في شرح
المطالع ولما لا يقال للجمعة انه فرد للسواد والبياض مثلا ولا للانسان انه فرد للقيام او القعود مثلا او فردا لكل احدى
عليه الكل مواطاة وظاهر ان القيام والقعود مثلا لا يصحان على الانسان بالمواطاة نعم ان منشأ انما لا تراعى
منشأ الانتزاع لا يكون فردا لمبدأ حقيقة فما قيل انه ان راى بقوله فلا يقال للجمعة انه لا يحمل عليه السواد والقيام
مثلا لا اشتقاق فهو قوم وان راى انه لا يحمل عليه بالمواطاة فلا يمكن لا يطل بطلان الفردية لا تضيح سببا
قوله وحمل المعاني المصدريه آية به لبطان ان محروقات المعاني المصدريه ليست افراد حقيقة لها بل
افرادا حقيقة محصورة في حصصها فلا يحمل عليها المعاني المصدريه بالمواطاة وفيه ان حمل المعاني المصدريه
موطاة على حصصها فخطو عدم حملها مواطاة على محروقاتها تم عند الشائبة بل غير صحيح كما علمنا من محروقات
المعاني المصدريه وان لم تكن افراد حقيقة لها لكن تبدل عبر عن مصدر ومن الوجود المصدري

على تقدير عروض الحصة للفرد انما يلزم صدق الموجود المشتق من المعنى المصدري مع قطع النظر عن تحققه في ذهنه بل لا يلزم استلزام مجرد عرض فرد آخر لذلك الفرد المعروف بالحصة للموجودة الخارجية حتى يقال حال سائر الموجودات عليه وحاله على سائر ما لا يحصر الاشتغال في بيان حصة افراد المعاني المصدريه ان يقال ان كانت لها افراد غير حصصها كانت محمولة عليها بالمواطاة لان الفردية انما تكون بحمل المواطاني فلا يقال للجمعة فرد مشترك والبياض غير جامد المعاني المصدريه اما حصة له وحمل المعاني المصدريه على محروقاتها مواطاة بل نقول ان حصة العاصي بانفس المعاني انما نظري كلام المحشي قد قرر واشتق الاشقا في تقريرات كدرة غير مضافة

فبعضهم بانه لو صدق علينا بالاشتقاق لزم ان تكون تلك الافراد موجهة اولاً الى الوجود الاما يتفرع عنه
 حقيقة الوجود حينئذ ان كفى في موجوديتها هذا القدر فليكتفي في جميع الموجودات من غير لزوم تحقق فرداً آخر من الوجود
 غير حقيقة والا يلزم التسلسل في الموجودات وبعضهم بانه لزم ان يكون الوجود الخاص العيني الذي هو فرد الوجود هو
 المصدر للموجودات خارجياً فان حمل المعنى لمصدرى على شئ بالاشتقاق يستلزم حمل المشتق عليه موافاة بالضرورة فالوجود
 الخارجى صادق على الوجود العيني كما يصدق على غيره من الماهيات العينية الى آخر المقدمات المذكورة سابلت
 وانت تعلم ان مقصود المحشى اثبات انحصار الافراد للوجود لمصدرى في الافراد الخصوصية باطلان تلك المحقائق
 المعرفية سواء كانت امور عينية او ذهنية باثبات الاستلزام بين المشتق والاشتقاق والمجوزية الخارجية حتى تخرج
 الكفاية المذكورة اولاً ولزوم التسلسل استحيل وهو التسلسل في الامور العينية والتفريق الاول خال عن اثبات الاستلزام
 المذكور والثاني عار من ابطال كون تلك المحقائق اموراً ذهنية وبعضها فاضل الذي له دليل على قائلين لا
 ان يقال مفهوم الوجود لمصدرى اذا كان عارضاً لحقيقة مفهوم الوجود لمصدرى الخارجى يكون عارضاً لحقيقة ايضا فكلما
 تلاميذ ان تكون موجودة في الخارج فان عروض مبدأ الاشتقاق لشئ يستلزم صدق المشتق عليه

الذي هو الوجود الحقيقي لفرد الوجود لمصدرى ايقر وقد صرح المحقق الدوراني في حاشية المجدية على شرح التمهيد
 ان فرد الوجود لمصدرى الذات التي تكون منشأاً لافتراده فاثبت بهذا البيان ان الوجود الحقيقي الذي هو
 منضمته الى الماهيات عند المشايخ ليس واقعياً للوجود لمصدرى وهذا غير نافع اذ من يقول بكونه فرداً ما يقول بكونه
 فرداً معنى كونه منشأاً لافتراده كون الوجود الحقيقي فرداً للوجود لمصدرى بهذا لا يطل ما ذكره تعالى كونه فرداً فحقاً لم يتحقق

قوله بعضهم قال في الحاشية تقرير هذا البعض في اشتقاق المشتق بعينه تقرير الاستاذ الا انه ذكر قيد الخارجى بهذا
 تركن لك انتهى اقول قد عرفت انه لا يثبت الاستلزام بين المشتق والاشتقاق والمجوزية الخارجية سواء ذكر قيد الخارجى
 او ترك فمما لا يثبت تقرير استاذ المحشى بيان في عدم اثبات الاستلزام بين المشتق والاشتقاق والمجوزية الخارجية
 انما الفرق بينهما بذكر قيد الخارجى وعدمه وهذا غير مجد في عبارة الحاشية ايقر اشتعار الى هذا القبيل
 قوله والا يلزم التسلسل انت تعلم ان التسلسل في الموجودات مطلقاً ليس حالنا الحال في الموجودات الخارجية بل اذا
 لم يلزم من حمل الوجود لمصدرى على افراد اشتقاقاً الاكونها موجودات فاصحاحاً من عروض حقيقة الوجود
 المصدرى غير كانت في موجوديتها بل لا بد من عروض فرداً آخر سوى حقيقة ولا يلزم التسلسل بل لا بد من
 ذلك لفرد موجود في الذهن لا في الخارج والتسلسل في الذهنيات منقطع بانقطاع الاعتبار وفيه مل فاصل
 قوله والتفريق الاول هو هذا الاشكال معينه ولمد على تقريره استاذ المحشى ايقر انه لا يثبت الاستلزام المذكور
 غاية الاثره غير خال عن كونه قيداً خارجياً في كل تقريره هذا غير محله وانما عاراً هذا ما هو قوله فان بيان الاستلزام

مع ان الوجود لمصدر مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا من المعقولات الثانية التي
لا يتصور ان تكون موجودة في الخارج.

القول لا يظهر كلام الشراح وجه صحة الا اذا قرر كلامه باقره هذا البعض من الانا فصل كما لا ينبغي على من لم يميز
لكن ما ذكره الفاضل في وجه احتماله كون حقيقة الوجود موجودة في الخارج محل بحث كما سيكشف ان
قوله مع ان الوجود لمصدر آه اورد عليه بوجهين الاول ان المعقول الثاني ما يكون طرف عروضة لمن فقط
كما هو موضح في كلام القوم مع ان الماهية متصفة بالوجود الخارجي في الخارج فيكون طرف عروضة خارج دون الذين يحكيهم
عدا الوجود مطلقا من المعقولات الثانية اعجاب الشراح في حوشي شرح الموقف بان ليس في الخارج الا الماهية
ثم لتصل بضرب التعليل فتخرج عنها الوجود فيلاحظ الماهية معرفة عن الوجود ويصفها فيكون لاهية معروفة
للوجود في هذه الملاحظة وهي من موهن نفس الامر نعم بما يطلق القصاص على كون الماهية في ظرف بحيث يصح ان
الوصف عنها لكنه ليس بحقيقة اتصافا ثم قال باقرنا ظهر لك ان طرف القصاص لاهية بالوجود الملاحظة
دون الذين الخارج وان القضايا المعقولة بالمعقولات الثانية كلها ذهنيات لا يخفى ان هذا الكلام مجرب بالاختلال
الاول ان في هذا الكلام تصرفا بان المراد بالاتصاف العروضة انضمام الوصف الى الموضوع ملاحظة العقل بان يعتبر
العقل الموضوع متصفا بالوصف الكون الشيء بحيث يصح استزاع الصفة عنه وعلى هذا يندرج كل وصف لا نزاع في كون
ظرفه منه هو الذين فقط اذ ليس في الخارج الا الموضوع لكن العقل يضرب التعليل ياخذ الموضوع مجردا ويصفه بالوصف
الاستزاعي فيلزم ان يكون جميع الاوصاف الاستزاعية معقولاتا ثانية الثاني ان الوجود غير منضم الى موضوعه معلما
فاذا قيل ان ينتزع ليس له وجود حتى ينضم الى شيء وبعد الاستزاع قائم العقل لاهية وان اريد بالانضمام الحكاية
بكون الماهية موجودة فذلك ليس من الاتصاف في شيء الثالث ان القول بكون القضايا المعقولة من المعقولات الثانية
ذهنيات مطلقا غير صحيح لان القضية الذهنية في اصطلاحهم عبارة عن القضية الحكيمة عن الامر الذهني ومصدرها تقديره
في الذين بحيث يصح استزاع المحمول عنه كقولنا الحيوان محمول مثلا ولا يرب القضايا المحكوم فيها بالوجود الا كان
قد تكون حكاية عن الموجودات الخارجية كقولنا الله سبحانه موجود وزيد ممكن مثلا فنكون ليشال هذه القضايا خارجية
لما امر لان القضية الخارجية هي القضية الحكيمة عن تقرير الموضوع في الخارج بحيث يكون المحمول متحدا مع الموضوع في الخارج
ويصح استزاع المحمول عنه وقد تكون حكاية عن الموجودات النفس الامرئة مع قطع النظر عن خصوص الخارج والذين فنكون
حقيقية وقد تكون حكاية عن الصور الذهنية فنكون ذهنية فالقول بكون القضايا المعقولة من المعقولات الثانية
ذهنية مطلقا كما صدر من الشراح غير سديد والعجب ان لم يشترط خصوص الوجود الذهني في عروضة المعقولات الثانية
ثم حكم بان القضايا المعقولة منها ذهنيات مطلقا بما ذكرنا ظهر ان ما قال صاحب الانوار المبين وتلقاه

انما لمحققين بالقبول ان المعقولات الثانية في مطلق ما قبل الحقيقة تقع بها المتفردية فيها الحقيقية الذاتية
 دون الحاجة لانها انما تصدق حيث يكون طرف الانقسام هو الخارج بخصوصه على معنى اسلف ذكره ان قولنا
 الانسان موجود او يمكن بالذات يصدق حقيقة لازمنية وكذا لا يزيد يمكن وشئ في الملا عيان او يمكن في المعنى
 يصدق حقيقة لازمنية كما بايزعم ولا حاجة كما بما يتجمل انتهى ليس في ان القضايا التي يحكم فيها بالوجود الخارج
 والوجود بالمكان كحكاية عن الموجودات الخارجية فتكون تلك القضايا خارجية قطعاً نعم القضايا الحاكية عن
 والاسكان مطلقاً حقيقة لا يري ان مصدرهما نفس الحقيقة المتفردة في الواقع فافهم ولا تزال الثاني في ان قولنا لا توجد
 في شرح التجريد ان القول بكون الوجود من المعقولات الثانية من الحكماء القائلين بكون وجود الواجب عن انه يصحح لانهم
 لما قالوا بكونه موجوداً في الخارج لم يصحح منهم الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا بكون الواجب وجوداً بوجوه
 لم يصحح منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجوداً كان له وجود آخر ثم قال لا يصح لما تحقق فرد من افراد الوجود لمطلق
 في الخارج كان الوجود لمطلقاً يطابق في الاعيان فكيف يكون الوجود لمطلق من المعقولات الثانية فانه عبارة عما
 لا يعقل الاعراضا معقول آخر ولم يكن في الاعيان يطابق واجاب عن اشاع في حاشي شرح المقول بان الوجود
 الواجب لديه في الوجود المصدر بل الوجود الحقيقي وهو ليس من المعقولات الثانية وفرد مفهوم الوجود بالحقيقة هي محصور
 الاعتبارية وان الاعيان الخارجية والاحمال ان الوجود مصدرى من المعقولات الثانية وافزاده مخصص في حصصه
 فرد لكن ما اكمل ذاتي له ولا يمكن ان يكون المعنى مصدرى ذاتيا للاعيان الخارجية فهي ليست اذ حقيقة الوجود لمصدر
 واما الوجود الحقيقي فهو وان كان موجوداً في الاعيان لكنه ليس معقولاً ثانياً لان ليس فرداً حقيقياً للوجود لمصدر
 فهو ان منشأ لا تراعه لكن منشأ لا تراعه لا يكون فرداً للبدء وبهذا ظهر انه لا يمكن وجود افراد المعقولات الثانية
 في الخارج الا كانت عوارض خارجية فلم تنب معقولات ثانية فيما قال المحقق الدواني في حاشية القدمية على
 شرح التجريد ان كون مفهوم ما من المعقولات الثانية لينا في كون فرد موجوداً في الخارج يحمل عليه بالمواظاة اذا
 كان المفهوم عارضاً في ضمن حصصه شياء في العقل فيكون باعتبار تلك المحصور من المعقولات الثانية وباعتبار
 ذلك الفرد موجوداً خارجياً ومفهوم الوجود من حيث انه عارض ليس له يطابق في الخارج وان كان ليس حشية
 اخرى مطابق في العين فهو معقول ثان بان اعتبار حصصه العارضة للماهيات في العقل ووجود في ضمن المعنى
 الموجود بذاته ولا نسلم ان من شرط المعقول الثاني ان لا يكون له وجود في الخارج بجميع الاعتبارات بل شرطه
 ان لا يكون موجوداً فيه بالاعتبار الذي هو به معقول ثان كما خصصه شأننا ليس في اختلاف مفهوم واحد
 ثنائية الحقيقية واوليتها باختلاف ما ضعف اليه من الحقائق العينية غير متصور واهم معقول ثان لا يكون حقيقة
 متصلة في الاعيان اصلاً بهذا وقد بقي بعد كلام في هذا الباب تركناه خوف الاطالة والاطناب

وانت خبير بان مع كونه كلفا للتقرير الثاني يرد عليه ان كون الوجود لم يصدر مطلقا من المعقولات الثانية
مسلم وانما كون تلك الحقائق منها فني حيز المنع فالتوقع من المنصف بعد احاطة الكلام ان يستيقن بحسن تقرير الثاني
سلمه الله تعالى الى الان لا يضر الاشمل لا يميل به من الشائين القائلين بان الوجودات الخاصة حقائق متخالفة متكثرة
بذواتها ما عدا تلك الالهيات الممكنة هي الوجود بمعنى باب الوجودية وان بطل كونها افراد الوجود المصحة
بخلوان لا طول ولا عابثة فيب

قوله مع كونه كلفا آية في نظر لانه ان لم يكن كلفا للتقرير الثاني انه يقول في عدم بطل كون تلك الحقائق امورا
فيهنية كما هو ظاهر فلا يخفى وهنه وسخافته يحصل تقريره البعض من الخاضل انه لو كان للوجود لم يصدر افراد غير
لكان للوجود لم يصدر انما هي افراد نسوية المحصص لكل لا يمكن ان يكون للوجود لم يصدر الحارجي فرد غير المحصص لا يتلوا
كونه موجودا خارجيا فلا يمكن ان يكون للوجود لم يصدر الفرد غير المحصص ولا ريب ان هذا التقرير مبطل للحقائق المعقولة
للوجود مطلقا سواء كانت امورا فيهنية او امورا عينية كما لا يخفى وان اراد امر آخر فلا بد من تقويمه حتى ينظر فيه
قوله يرد عليه اقول هذا لا يرد في غاية المتانة اذ المراد بالحقائق المعقولة للوجود لم يصدر مناشي انزاهه
ومشأ انتزاع الوجود لم يصدر عند القائلين بكون افراده غير محصصه موجود الخلق وعارض لما يستلزمه من انتزاع
ومناط موجودية الالهيات قيامها بهما ونظامها اليها وهو الوجود الحقيقي عندهم وظاهر ان الوجود الحقيقي ليس من المعقولات الثانية
كما عرفت به الشارح اثير في حاشي شرح الموقف قد سبق نقل كلامه بهذا نظره ان بناء الكلام ليس على ما جرت العادة
من كون الشيء الواحد معقولا انما باعتبار مفهومه وموجودا خارجيا باعتبار حقيقة كما يتوهم في بادى الراس
قوله بان الوجودات الخاصة اقول لا يخفى على من تتبع كلمات المشائين انهم عن آخرهم صرحوا بان الوجود بمعنى
الموجودية مشترك معنوي فالوجودات الخاصة القائمه بالماهيات ليست عندهم حقائق متخالفة متكثرة بذواتها
بل الوجود الحقيقي عندهم معنى واحد مشترك بين الموجودات الممكنات باسرها وهما لا تتهم على كون الوجود
مشتركا معنويا مشهورة وفي افواه اتباعهم مذكورة وفي كتبهم مسطورة نعم كون الوجودات الخاصة حقائق
متخالفة متكثرة بذواتها منسوبة لاشاعة لكنهم لا يقولون بكون الوجودات الخاصة امور منسوبة الى الالهيات بل
يؤمنون بعينية الوجودات الخاصة بالماهيات كما نحن لكتب الكلاية فاذا لم نحشى في بيان هبة الشائية فرة بلا عثرة
قوله وان بطل كونها آية قد عرفت ان الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء فرد للوجود لم يصدر عندهم معنى كونه
منشأ انتزاعه واطلاق الفرد على منشأ الانتزاع شأنه فيما بينهم كما صرح بالحق الدقيق فبطلان كون الحقائق المعقولة
للوجود لم يصدر افراد حقيقية لا يعجز شيئا انهم يكونها افرادا لم كونها مناشي انتزاعه ولم بطل كونها افرادا
بهذا المعنى بهذا التقرير وانما عدم حمل الالهيات المصدية على معروضاتها منطوقه قد عرفت انه ادعا محض بل عجز

فان المقصود في هذا المقام نفى الفردية فقط وهو حاصل به فافهم وقد بقي بعضا بالاولا غربة المقام لا يتيسر بها قوله في الحاشية مستندة الى الوجود بمعنى ما به الوجودية الظاهر انه اراد به الامر المنضم مع الماهية فلو انهم الوجود والكون مستندة الى ما هو منضم معاه في الذين لو انهم الوجود الخارجى الى ما هو منضم معاه في الخارج وبها فمختلفان بالماهية لكنه لا يصح على تقدير اشتراك الوجود بمعنى كما هو الحق عند محمد بن علي قال في بعض تعليقاته المدعى بحسب الظاهر اشتراك الوجود بمعنى الاشتراعى بين الوجودات المتجوزات اشتراكا على وجه الاجتماع بحسب النظر الدقيق اشتراك الوجود بمعنى واما ان ارادوا الوجه تعالى واستناع استناء اللوانم المختلفة انما هو بالاشياء المختلفة بناء على ان مقتضى اختلاف اللوانم انما هو اختلاف الملزومات لولا اعتبارا ليس بمحمدا بن علي هذا يصح استنادا الى الوجود بمعنى المصدى ايضا لتحق التغاير بين الوجود ولولا الاعتبار جهتيه الى جعلها مستندة الى الوجود بمعنى الوجودية

قوله فان المقصود انهم يعني ان المقصود اشباح نفى الفردية وتحقيقه وذلك لانه فهم من كلام السيد المحقق قدس سره انه يقول ان معرّف الوجود المصدى فمحقق له فادبر عليه ما اورد وقد عرفت مقصود السيد المحقق قدس سره فلو ادبر عليه ما قال قال الشايع في الحاشية لا يقال لكل من الوجودين آية قدس سره عن هذا الايراد بان مختلف اللوانم انما تباين على اختلاف الملزومات لو كانت اللوانم الوجودية الماهية وذاتهم فبما نحن فيه بل يجوز ان يكون كل لوانم المصنف فيكون الوجودية منها وخارجا من عوارض الوجود المطلق فلكل اللوانم المختلفة مستندة الى تلك العوارض بمعنى ان لزومها مشروط بعروض تلك العوارض كما في اختلاف الاشخاص فانه مستند الى اختلاف عروض الشخصيات وهذا الجواب ليس بشئ اذ كون الوجودية منها وخارجا حصتين للوجود المصدى المطلق وكون المطلق نوعا لها ببري غير محتاج الى تختم البيان نعم كونه ذاتيا لجميع ما يصدق به عليه انحصار صدقة على حصته جازفا كما عرفت بهذا قوله الظاهر انه اراد ان قال في الحاشية في الوجودية الوجودية حسب هذا ان الوجود عبارة عن الوجود تعالى وثانيتها انه عبارة عن حقيقة الشئ وثالثتها انه عبارة عن الامر المنضم الى الماهية والظاهر ان مرادوا شئ في الجواب المذكور في الحاشية المذهب الأخير واليه شار بقوله الظاهر انه اراد ان انتهى تفصيل المقام ان الوجود يطلق على اثنين الاول معناه الاشتراعى البديهي المقصود الذي يعبر عنه بالفارسية بهسى ووجود لا يليق سبحانه عاقل ان ينزع في كونه مشتركا وعدم كونه عينيا شئ من الحقائق والثاني مصادقة ومنشأ اشتراعه ولا يرتب مجبوفى الواقع بلا اعتبارا المقبر وفرض الفرض ان الممكن يتراجع الوجود عن الموجودات اقيا اذ واقعية الاشتراعات عبارة عن واقعية منشأها بقعة الاتفاق على ان مصادقة ومنشأ اشتراعه موجود في الواقع مع قطع النظر عن اعتبار الوجود كجائده مختلفوا في ان مصادقة ومنشأ اشتراعه شئ هو مختلفا فاعظما فذهب لشلح تبعا لبعض الاقدمين الى انه شخص واحد بذاته واجب لذاته وموجودة الاشياء انما هي بالتساير اليه كما صرح به في حواشى شرح الموضح

ونذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري قدس سره ومن تبعه الى انه عبارة عن نفس الخلق وهي في نفسها متغايرة
 متباينة لا يجمعها حقيقة واحدة مشتركة أصلاً ونذهب للمشائون الى ان وجود الواجب سبحانه لنفسه اية الحقيقة و
 وجود الممكن حقيقة زائدة على ذاته منصفة اليها في الواقع وهي عندهم حقيقة مشتركة بين الممكنات ذهب المتكلمين
 الى ان الوجود حقيقة قائمة بالماهية مطلقاً ووجه كانت الماهية او ممكنة ونذهب للاشعريين الى ان الوجود حقيقة
 واحدة في الكل مختلفة بالكمال والقصان وقوله بالتشكيك على افرادها وتلك الحقيقة هي نفسها بالاشتراك
 وباب الابهتiaz ونذهب الى التحقيق الى انه حقيقة واحدة مطلقة غير مبهمة هي عين كل موجود وتلك الحقيقة هي نفسها
 مابة بالاشتراك وباب الابهتiaz اذا عرفت هذا فاعلم ان مختلف نظائر كلام الشرح في ان بنا رايجوب الذي ذكره
 في الحاشية هي اي نذهب من المذهب المذكورة قد يثبت ضم الى ان كلامه على ذلك شاعراً ان الماهية يكون
 الوجود عيناً للخلق كلها واورده عليه بان بنا رايجوب على هذا المذهب بان صح في بادي المراد ان لما كان
 الوجود بمعنى مابة الموجودة عبارة عن نفس الخلق وهي متخالفة في نفسها فاصبح استناد اللوازم المختلفة اليها كونه
 بعد التحقق لان الوجود على هذا الذي نفس الحقيقة فان كانت الحقيقة الموجودة في الخارج والذهن واحدة فالوجود
 الخارج والذهني متحدان حقيقة فكيف يستند اللوازم المختلفة الدالة على اختلاف المميزات اليها وان لم تكن حقيقة
 الوجود الخارج والذهني واحدة فيفسد انكار الوجود الذهني وقد كان الكلام على تقديره وقال بعضهم انه محتمل
 على نذهب من كون الوجود عبارة عن الواجب بل شاذ ولما ورد على ذلك البعض ان كيف يصح على هذا التقدير
 استناد اللوازم المختلفة اليه لاتحادها بل شاذ ولما ورد على ذلك البعض ان كيف يصح على هذا التقدير
 معجمات مختلفة واما اذا اعتبرت معجمات فيجوز استناد اللوازم المختلفة اليه قطعاً لا يتقضي اتحاد اللوازم
 انها غير متحدة والمميزات ولولا اعتبارها وعرض عليه شيء بان لو كان اعتبار الجهات المختلفة مع الامر الواحد
 الغير المتكرر بحسب الحقيقة كافياً في استناد اللوازم المختلفة اليه فصح استناد اللوازم المختلفة الى الوجود بالماهية
 المصدرية ايضاً لتحقيق التباين بين الوجود الخارج والذهني ولولا اعتبار وقوف ذهن ظاهر
 ان قد عرفت ان الوجود المصدرية امر اعتباري تابع لاعتبار العقبر واتساع التفرع فلا يمكن ان يكون منشأ
 للآثار المختلفة المتحققة بلا اعتبار العقبر ونظر الفاضل فعدم استناد اللوازم المختلفة الى الوجود المصدرية
 ليس كونه حقيقة واحدة بل كونه امر اعتباري ولما لم يمتثل في كلامه شاعراً في الحاشية لا يصح ان يحل
 على نذهب الى ان نذهب للشاعرة حل كلامه على ما عرّفه من الشائين من ان الوجود بمعنى مابة الموجودة امر مضمحل
 الماهية وليس حقيقة واحدة بل خالق متخالفة متكررة بذواتها عارضة للماهيات الممكنة ولكن ان لو كان الواجب
 على هذا المذهب فهو وان كان تاماً لانه لما لم يكن الوجود بمعنى مابة الموجودة حقيقة واحدة بل خالق متخالف

متشعبة بذواتها عارضة للماهيات المكشوفة فيقال ان لوازم الوجود الخارجي مستندة الى ما هو منضم مع الماهية
 في الخارج ولوازم الوجود الذاتي مستندة الى ما هو منضم معها في الذهن وبها يتحققان بالمابية لكن قد عرفت
 ان هذا ليس في سبب المشاكسة بل في سبب اشتراك الوجود بين الموجودات معني فلا يصح استناد اللوازم المختلفة
 لكل حقيقة واحدة عند عدم ما قيل اننا اذا تصورنا شيئا مع وجوده الخارجي لم نضم معه فيحصل ذلك الشيء في الذهن
 مع وجوده الخارجي بناء على حصول الاشياء بانفسها في الذهن كمما هو المقرر عندهم فاذا لم يكن هذا الوجود منضما
 مع الشيء في الذهن وهو بصيغته الوجود والذهني لانه لو لم يكن كذلك لكان الشيء الواحد موجودا بوجودين في ظرف
 واحد وهو باطل فيلزم الاتحاد بين الوجودين بحسب الذات فعاد الاشكال فقيس من القائلين بحصول
 الاشياء بانفسها في الذهن لا يذهبون الى حصول الموجود الخارجي في الذهن بوجوده وتخصه كيف ان لوازم
 بالعدم ولا يتكرر تشخصه ولا يتعدا وجوده والا فليس واحدا بالعدم بل انما يذهبون الى استخفاف الماهيات ذواتها
 ووجاهة الوجود الخارجي والذهني متحدان بحسب المابية مختلفان بالوجود وتخصص عندهم ثم انه للمناسبة المحسوسة
 من كلام الشارع في حاشي شرح الموقوت على ان الوجود يعني ماباه الموجودية مشتركة مع الوجودات على راسيها
 وليس مشتركة لفظي مستدرك عما عني عليه كلامه وقال ولكنه لا يصح آه وعلقت اهل ان يقول الوجود
 بمعنى ماباه الموجودية وان كان مشتركا معنويا كان يصح استناد اللوازم المختلفة اليه بالجهات المختلفة
 والاعتبارات المتعارضة في يصح ان يراد بالوجود معنى ماباه الموجودية الامر المنضم مع المابية او مقتضى اختلاف
 اللوازم انما هو مختلفان الملزومات لو بالاعتبار فاعمل وحل لبعض المحققين قدس سره كلامه على هذه الاشياء
 حيث قال يمكن ان يقرر كلامه بان لا يستلزم تلك اللوازم لوازم المابية حتى تختلف المابية انما هي اذ الوجود
 لانه هو المنشأ لا انما اخرجية والذهنية والوجود لا يختلف باختلافها فانه مع وحدته يصير منشأ لكل ما تحتلقة
 لا سيما عند من يراو شيئا كما هو بنفسه ماباه الاشتراك وماباه الاستيعاز وشككا في منشية الانوار وفيه ان
 هذا لا يصح توجيهها كلام الشارع وكحقيق المقام انك قد عرفت ان مصداق الوجود المصدري ومنشأ
 انتراعه نفس المابية اركان المابية ممكنة او واجبة وان نسبت الوجود المصدري الى المابية نسبة
 مفهوم الانسانية الى ذات الانسان ونسبة معنى الحيوانية الى ذات الحيوان فنقول ذلك المنشأ كاجب
 ان يكون حقيقة واحدة اذ لو كان حقائق متخالفة متباينة فلا يمكن ان يكون نسبة الوجود المصدري الى
 منشأ نسبت الانسانية الى ذات الانسان اذ انتراع مفهوم واحد يكون نسبة الى منشأ نسبت الانسانية الى ذات
 الانسان في ذاتين هما بنفس لهما مصداقان لذلك المفهوم ومطابقان له صدق من من انهما امر واحد في ذاته
 مستلزم لاشتراك تينك لذاتين في ذاتهما بنفسه مصداق ذلك المفهوم مطابق لصدقه فالوجود محقق في عبارة

بل الجبدي جواب ما هو الاكتفاء على المعنى عليه فانهم قولهم نحن منقسمون الى قسمين احدهما
 الى تخصيصه بالتجديد قوله لا يخفى عليك ان وجهه انه قد تقرر في مقده ان اجاب عما علمنا تقدمه على المعنى المذكور

عن نفس الحقيقة تلك الحقيقة عين كل شيء معنى ان تلك الحقيقة تتعين بنفسها بلا زيادة او نقصان ومعنى ايها
 بتعينات متفصلة وتخصيصات كثيرة فهي باعتبار تعين شيء وباعتبار تعين آخر شيء آخر شيء متعينة بنفسها مع
 كونها مطلقة ونفسها ما به الاشتراك وما به الامتياز اذ لا يمكن ان يكون لتعين له ازيد او اقل على نفس الطبيعة وكذا
 الواحد ما به الاشتراك وما به الامتياز بنفسه في مرتبة ان ازيد او اقل من ان كان مستبعدا في جليل النظر لكن يظهر
 بعد التمعق انه لا مخصص للحكماء في إثباته الضرع القول بكون المشترك مميزا بنفسه في ذلك لانه قد تقرر عند علم ان الجسم
 واحد متصل ليس فيه مفاصل الفعل اصلا بنا على انه ليس كسب من الاجزاء التي لا تتجزى ولا شك ان الجسم متصل
 يمكن انقسامه الى النصف الثلث الربع وغير ذلك لانقسام من اجزائاته لا اودام كما يعترفون به ولا يشك
 من النصف الثلث الربع وغير ذلك من الاجزاء موجودة فيه بعض لا يلزم ما يلزم على نظام ولا بعضها موجودة في بعض
 بالقوة ضرورة احتمال التخرج من غير مجموع ما يحكم ان النصف فاما ان يكون فرض النصف فيه باعتبار بعضه فقط فممن
 ان يكون منشأ وقبي وهذا ظاهر الجلال ويكون فرض النصف فيه مثالا فينا وقبعا مطابقا لما في نفس الامر فلهذا
 ان يكون منشأ في الواقع بلا اعتبار الغير وفرض الفاعل فاما ان يكون منشؤه ففصل ما يحكم اتصاله وجزأه
 لا يميل الى الثاني لعدم وجوده من اجزاء الجسم المتصل في الواقع كما هو المقرر عندهم فتعين الاول فيكون ذات الجسم
 متصل منشأ لأمراض النصف الثلث والربع وغير ذلك لما كان طبيعة مشتركة بين اجزائه التحيلية الغير المتناهي
 بالقوة ولا يلزم كون الاجزاء التحيلية متخالفة في نفسها ونحوها لطبيعة الجسم فلا يكون الجسم متصلا بنفسه فطبيعة الجسم
 مشتركة بين جميع اجزائه الموجودة بالقوة ومنشأ لأمراض خصوص النصفية والثنائية والربعية وغير ذلك من انقسامه
 من حيث نفسها ما به الاشتراك وما به الامتياز فقد ظهر ان الوجود الحقيقي طبيعة مطلقة لها انقسامات ثمانية
 عن جبر ذاتها متغايرة في نفسها متمايزة بحسب احكامها كما في طبيعة الجسم المتصل فهو مع وحدته منشأ لأمراض
 المتخلقة ومنبع للاحكام المتفصلة المتطورة فيصح استناد اللوازم المتخلقة اليه مع كونه حقيقة واحدة فيحسب
 الاشكال لكن الشايع برأى من تصور هذا المذهب في جعله فضلا عن ان عاجله فلا يصلح هذا توجيهه لانه يبين ان امره
 قوله بل الجبدي في جوابه قال في الحاشية المراد بالامر المنقسم مع الماهية وبذلك التعداد في وضع الاشكال التي
 قد عرفت ان هذا التعداد وان كان كافيا لكن انما يصح بنا انما هو عليه لو كان الوجود بمعنى ما الموجود مع كونه
 صفة بمنزلة مشتركة انما يكون الوجود بانه الموجودية صفة صرحا بكونه مشتركا مع كونه مشترك في الانساق
 قوله وجهه على المعنى ان المعنى لم يخص بالمحادث بل عدل عن تخصيصه بالمتعدد وجهه على تقدير

[illegible]

تقسيم المقسم بالحدوث لابد من تخصيص المحصول ايضا اذ العلم بالحدوث اعم من الحصول من وجه فيلزم على هذا التقدير
 تخصيص المقسم بالحصول بعد تخصيص الحدوث من غير ضرورة واما على تقدير تخصيصه بالتجريد كما فعله المقسم فلاحظ ان
 تخصيصه بالحصول اذا التجريد يعنى الحصول بالحدوث لا بالحدوث فقط حتى يحتاج الى تخصيص آخر بالحصول فيلزم من تخصيص متعين
 من غير ضرورة ولا يخفى ان هذا الكلام من الشرح نفس على ان مورد ذاته عند التفرع زعمه هو الحصول بالحدوث كما ان
 ما في سبق قد يقال يمكن ان ياد بالحدوث ما يريد بالتجريد فلا يلزم تخصيصه به بل انما على هذا التقدير اعم كمالا يلزم
 على تقدير تخصيصه بالتجريد فافهم قال الشارح فيلزم التخصص بين آية قبل عد طه ضرورة ثم فان تقسام العلم الى المتصور
 والمتعين يقتضى تخصيصه بالحصول وانقسامه الى البدوي والنظري يقتضى تخصيصه بالحدوث ولا ضابط في اختصاص
 مرتين عند تحقق الدوام وانما تعلم ان هذا اليراد غير متوجه على كلام الشارح اجملا كلامه في تخصيص المقسم بالحدوث
 فقط غير صالح اذ لابد على هذا التقدير من تخصيص الحصول اليقيني اذ العلم بالحدوث يشمل العلم بالحصول اليقيني اذ ليس
 ولا يتبين فيلزم من غير ضرورة وكونه اختصاص متعين بهذا النوع غير ضروري ضروري وما ذكر لا يلزم
 من انقسام العلم الى المتصور والمتعين الخ فانما يتوجه لو كان غرضه التزم التخصص بين من غير ضرورة على من المقسم
 بالحصول فقط فذا لا يراد مني على عدم مراد قائل الشارح كما ان العلم بالحدوث لا يلزم من غير ضرورة على من المقسم

قال في اشتمال تفسير العلم بخصوصي بعين وجود الشخص المعلوم فانه لان العلم بخصوصي ليس بعين وجود الشخص المعلوم بل هو عبارة عن الصورة الخارجية وهي قائمة بعين وجود الشخص المعلوم انتهى ومحصله ان العلم بخصوصي عبارة عن نفس الصورة الخارجية لا عن وجود الشخص المعلوم ضرورة ان وجود الشخص المعلوم امر متوقف على اشتراط العقل فلا يكون علما بخصوصا بصلما قيام الصورة الخارجية الذهنية بوجود الشخص المعلوم فيه انما هي لقيام الصورة الخارجية للذهن بوجود الشخص المعلوم وليس العلم بخصوصي عبارة عن قيامه بالذهن ووجوده فيه بل قيامه بالذهن علم بخصوصي والعلم بخصوصي نفسه هو الذي يعبر عنه الصورة الخارجية قوله اول ما لاحظته في انظمام آه علم ان اشخ المتولد من سبق العلم والارادة على ايجاد المحركات زعم ان علمه سبحانه ليس فعليا مقدا على الابداد ولما ورد عليه انه اذا بطلت الارادة وعلمه سبحانه قبل وجود العالم فما سبب هذا انظمام حسب الشاهد من جبر الترتيب بل لا فلاك ما فيها والخاص بها بينها من البساط والمركبات على الوجه الاليني الذي لا مزية عليه في الترتيب انظمام اجاب بان انظمام العجيب الموجود في العلم لازم من عجيب الترتيب الذي بين المجرى العقلية بينها المعنوية واولها العقلية واضافتها النورية على الخلق ما يتصور في حقها الا من الغاية والارادة فلا يخفى ان انظمام كما قال احمد الشاذلي غير متفرع عن السائل بل من يقول لا يجب منظمام العقلية ترتيبها فان قيل علمه تعالى علم جميع

ومن المعلوم ان الاستكمال بالغير اى بالامر المبين يقتضيان فلو كان علمه تعالى كالمبطل عليه كلام المصنف محضاً
 يشترط بعينه من المعلوم لكونه عبارة عن نفس المبدء الحاضر عند المبدء لزم عدم علمه تعالى قبس وجود المكلفات

عجيب بل غير المتعدي انما هي غير النهاية وان قيل ان مبدء نظام نظام الكسبي فجازت الغاية الآتية التي انكرها
 قوله اى بالامر المبين قال في الحاشية اى الامر المنفصل المتمايز الوجود انتهى اقول انما فسر الغير بالامر المبين الامر المبين
 بالامر المنفصل المتمايز الوجود واذ على تقدير كون علمه واجب سبحانه حضورياً انما يلزم الاستكمال بالامر المنفصل المتمايز الوجود
 المكمل وليس الغرض ان الاستكمال بالامر الغير المنفصل كالصفة القائمة بذاته تعالى ليس يستحيل انقص انما انقص
 المستحيل الاستكمال بالامر المنفصل المتمايز الوجود كما قد ظن ذلك لان الصفة القائمة بذاته تعالى معلومة تعالى وتساخ
 عنه لصدورها عنه بل شانه في استكمال الواجب سبحانه بالمكن نقص عظيم محال بالضرورة العقلية كما لا يخفى على من لم يمسكه
 قوله لزم عدم علمه تعالى آه قال بعض نظري كلام الشايع ان العلم محصورى للبارى تعالى سواء كان بالنظر الى ذاته
 تعالى او بالنظر الى ذات الممكن معين في ذاته تعالى فان الباري سبحانه يحضوره ذاته عند ذاته ينكشف الاشياء له ككلها
 فالذات هي المعلوم حقيقة وبالذات المكملات كلها معلومات بالعرض فلا يلزم عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم فان
 صفة العلم انما يتحقق بانفعال المعلوم بالذات وانفعال المعلوم بالعرض كذا لا يلزم الاستكمال بالغير ولا زيادة صفة العلم
 فان الذات هي الحاضرة عند بالذات هي منشأ الانكشاف وانت تعلم ما في ما اولاً فانه يصلح ما ذكر توجيهه الكلام
 القائلين بكون علمه واجب سبحانه محصوراً كصاحب الشارح وغيره لانهم مرجعوا بكون علمه سبحانه عيناً للمكملات المتكبر العلم
 الصغرى المقدم على الاجزاء قال الشيخ المتوفى عليه السلام في شرحه لاشراق علمه بذاته هو كونه نور الذات وظاهر الذات وعلمه بالاشياء هو كونه
 حاضرة لها على سبيل المحصور لاشراق نفسه كما عيان الموجودات من المجرىات والماديات صوراً بالذات في بعض الاحكام
 كما لا فلاك في متعلقاتها التي هي مواضع اشعور للمدبرات العلوية وذلك لاضافة لكونها عبارة عن ظهور الاشياء له وظهر ذلك
 لاشي يحصل لاحد مما لا خفاء به القدر اى ظهور الاشياء له كما في علمه تعالى بها واما الغاية فلا حاصل لها انتهى واما ثانياً
 فلانه لا خفاء في ان ذات المكملات مباينة لذات الواجب بل شانه كما مرح به في القائل ايضا في بعض كتبه فلا يلزم محضو ذاته
 عند ذاته انكشاف الاشياء كلها له فلا يكون المكملات معلومة له بالذات لا بالعرض عظم ان قيل باستحالة ذات المكملات
 مع ذات الواجب بل شانه كونه ظاهرة للطلان لا حتى يكون المكملات معلومة بالعرض كونه ذاته سبحانه معلومة بالذات
 بل حاشا انكشاف الذات بعينه انكشاف المكملات من ان قيل ان المكملات ليست ذات مستقلة بل هي بمنزلة الانواعيات
 والاعتبارات العقلية وذاته سبحانه منشأ الانواع كما ذهب اليه الصوفية فعدل سراجهم من ان الموجود حقيقة مجرد جود
 سبحانه والمكملات امور اعتبارية انتزاعية منسجمة عن حقيقة موجودة فلا حتى على هذا التقدير لا يكون الذات اتحة معلومة
 بالذات كون المكملات معلومة بالعرض والمكملات على هذا التقدير عبارة عن التفصيلات الذاتية عن غير الذات

سجد وث الزمان والزيادات وتكملة الزمان وهو العلم الذي هو عين الممكنات المبانيعة معه تعالى وزيادة صفته العلم عليه وكل منهما باهرم لاساس ما تمتهنا في قوله والتحقيق ان هذا صلا ان لا اعتراض اننا نشأ من الاشتباه اذ لا علم قطا ثمة معان احدها امر اضاني شأنه ان لا يتحقق الا بتحقق التنسبين والاستكمال يستكمال بما هو انما راعى لا يصحح للعينية لاعم للمعلوم ولا مع العلم فادعاه تقدم الاستكمال وحيثية لا ينبغي لاحد

فالعلم بها منطوق في علمه سبحانه بذاته بل علمه سبحانه بذاته عين علم الممكنات فالممكنات معلوق حقيقة بالذات بالعرض بالمجدة بقول بان الممكنات معلومة بالعرض على المحصل واما ما نشأ فلانه لا يكون الممكنات معلومة بالعرض الا ان يتبين بها العلم حقيقة فيلزم ان العلم قولنا سجد وث الزمان في هذا الكلام شعربان احتمال عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم انما يراد على القول بخبر العلم واما على تقدير القول بقدره فلا ورود له كما قال الشرح في الكاشية هذه الاحتمالية واردة على تقدير حدوث الزمان وانتهاء في جانب الماضى و هو تعرض عليه بعض التحقيرين قدس سره بان علمه تعالى فعلى مقدم الوجود فيلزم انتفاء العلم في مرتبة متقدمة على خصوص الموجودات بوجوداتها الخارجية الممكنة فيكون العلم فعليا ولا يكون الباري عز وجل خالقا بالخصائية والارادة لاقتضاها سابقة العلم وحيثية بان لا يلزم على القول بقدم العالم عدم علمه تعالى قبل وجود الممكنات في الخارج كما يلزم على القول بحدوث العالم بل انما يلزم في محو لما نظا العقل به ليس ساطع ولا يحل ان علمه سبحانه لما كان فعليا مقدما على الوجود فلا بد ان يكون هذا العلم في مرتبة ذاتية الحق واللا يلزم كونه عاينا عن كمال العلم في مرتبة ذاتية الحق واللا يلزم في مرتبة ليست من الاختراعات بل من الواقعات فتعريفه سبحانه عن كمال العلم في تلك المرتبة يستلزم الجهل والعالم سواء كان قديما او حادثا لا يربطه ليس يتحقق في مرتبة ذاتية الحق ضرورة ان المعلول لا يوجد في مرتبة ذاتية فلا مانع عن لزوم عدم علمه سبحانه في مرتبة واقعية متقدمة على وجود المعلوم سواء قيل بقدم العلم او سجد وث فاهم قوله وزيادة صفته العلم اه قال بعض التحقيرين قدس سره ان زيادة صفته العلم والاستكمال بالغير ايراد واحد لان منشأ القول بالعينية انما هو لزوم الاستكمال بالغير واذ اطلع النظر عنه فلا شك في الزيادة هذا كلامه والاحتجاج انه لو قيل بزيادة صفته العلم وقطع النظر عن الاستكمال بالغير فلا يخفى انما ان يكون هذه الصفة مسبوقه بالعلم فلم يتق علما ولا يكون مسبوقه به فيلزم تعريفه سبحانه عن كمال العلم في مرتبة ذاتية الحق فيلزم الجهل في مرتبة ذاتية وهذا اولى مما قيل لم يكن هذه الصفة مسبوقه بالعلم لا يكون الواجب سبحانه فاعلا بالاختيار ضرورة سبق العلم على الفعل الاختياري اذ لا حد ان يقول لما كانت هذه الصفة علما فيجوز ان تكون مخلوقة بالايجاب لان الصفات الكمالية من لوازم ذاتية تعالى فيستحيل ان تنسلخ عنها مثلا يقتضى خلقها سبق العلم والارادة قتال قوله حاصلا ان لا اعتراض في هذا الكلام بل لا لا ضرورة على ان غرض الشرح الاجابة عن قول القائلين بان علم الواجب سبحانه حقيقة لا يصلح حقيقة لا يثبت الفعل لمقدم على الوجود كونه عينا للوجوب سبحانه ومنشأ لانكشاف العلم حقيقة و

واما الاخيران فان كان كل منهما حضوريا متحققا فيه لكن باهو عينه تعالى هو الشا في ونا هو عين المعلوم هو الشا في
وان كانا متحدين في الملكات فما استغياران في الوجوب فحينئذ احد جامع للمعلوم لا يستوجب عينه الاخر معه فانهم قولهم نفس
اذكلا يصدق عليه الجاه عند المدرك بالذات في الملكات كالصوة اعلية والحالة الادراكية وغيرهما من الصفات النفسانية
الاضمائية يصدق عليه منشأ الاكشاف لنفسه ولغيره بخلاف الوجوب سبحانه فان من الحاضر عنده الملكات ليست منشأ
الاكشاف لنفسها ولا لغيره بافصد قها معا على امر واحد فبعض المواد كما علمت بذاية الوجوب عينية فكل

والصفت تكون يكون علم الوجوب سبحانه حضوريا كصاحب الاشياء ومن تبعه يكرهون العلم ليعمل المقدم
على الاجاد ويقولون سبق العلم على الاجاد غير ضروري كما قدم فكيف يكون التحقيق الذي ذكره الشارح جوابا
من قبل لم يرضه من التحقيق الذي ذكره ليس الا بيان كيفية علم الوجوب سبحانه على ما تحقق عند
قوله واما الاخيران آه اقول قد مر ان العلم بحضوري عبارة عن نفس المدرك الحاضر عند المدرك فليس عليه
الشارح ايضا في مواضع عديدة من كتبه فكيف يكون العلم الذي هو غير المعلوم حضوريا مع ان كلام الشارح في حوا
شرح التذكية كان نفس كون العلم بمعنى ثلث فقط حضوريا واخراج العلم بمعنى الثاني عن الحضور كما يظهر من اجتهاده
قوله وغيرهما من الصفات النفسانية الخ قال في المحاشية الصفات النفسانية هي ان يكون منشأ انظر الى
ذات الموصوف هي واجبة الثبوت للنفس في امر عندهم انتهى اقول فعلى هذا لا يكون الصورة الحاصلة وكذا الحالة
الادراكية صفة نفسانية او منشأ انتزاعا ليس في ذات الموصوف ولا هي واجبة الثبوت للنفس لا بالحالة الادراكية
وكذا الصوة الحاصلة ليست صفة انتزاعية بل صفة اضمائية قائمة بنفس قيا اضمائيا وعلى تقدير كونها انتزاعية
منترعة عن نفس ذات الموصوف لا يلزم بطلان مرتبة العقل الميولاني وعدم طريان الميولان النسيان على علم النفس وكون
ذواتها ثابتة من جميع الصفات كما يقولون في الوجوب سبحانه وغيره من المفاسد بالجملة على تقدير صحته ما ذكره في المحاشية
لا يكون العلم حصولا صفة نفسانية او منشأ انتزاعا ليس في ذات الموصوف لا انتزاعية ثبوت للنفس كما لا يخفى
قوله فان من الحاضر عند الخ اقول لا يخفى ما فيه اما اول الاطلاق المحشى قد اعترف انفا بان العلم
بمعنى الحاضر عند المدرك حضوريا متحقق في الواجب سبحانه وعين للمعلوم حيث قال واما الاخيران الخ
واذا كان العلم بهذا المعنى عين المعلوم فيكون منشأ الاكشاف نفس ذات المعلوم فلا معنى للقول بان
الملكات الحاضرة عنده ليست منشأ الاكشاف ههنا واما ثانيا فلان هذا القول منافي لما قال الشارح
في المحاشية المنبهة ان العلم التفصيلي للواجب سبحانه عين باوجوده في الخارج لانه اذا كان العلم التفصيلي عين الملكات
الموجودة الحاضرة عنده تعالى فلا محالة تعبير منشأ الاكشاف نفسها فاما قال المحشى مع كونه مخالفا لما صح بمحققه
من ان منشأ الاكشاف في العلم التفصيلي الذي هو علم حضوري نفس ذات الملكات لا يصلح توجيهها لكلام الشارح

قوله والاثبات الثاني قد يكون غير مفيد لعله تعالى بغيره قوله لكن ما هو عينه الخ وما هو عين المعلوم فهو الثاني
والاول يرى عنهما قوله وهو مبدأ الخ وضع الاستبعاد لعينية الموجبة لكون الاشياء معلومة حال كونها مفقودة

فان قلت اذا كان العلم التفصيلي نفس ذات الممكنات كما هو مقتضى كلام الشارح وكلام القوم فيلزم الا
بغير زيادة منه العلم قلت قد مر اشرار وغيره المجتقين ان العلم التفصيلي ليس صفة الكمال بل علم انفعالي
ومعلوم العلم الاول انه هو صفة كماله فلا بأس بل هو العلم بالاشياء لان العلم بالاشياء لا يوجب وجود الممكنات
قال الشارح وقد تحقق في الوجوب آه هذا شريع في تقريره بما هو محصله ان البارئ سبحانه له علم بل وجود الاشياء
وتحققها وعلم بعد وجود الاشياء وتحققها العلم الاول فهو صفة الكمال عين الذات فذاته سبحانه بنفسه مبدء الاشياء
الاشياء يزود بها بحيث لا يعجز شئ في الارض لا في السماء فهو سبحانه في كونه مبدء الانكشاف الاشياء وجميعها
كالصورة العلمية التي تفرغ منها متعلقة بجميع الاشياء فلما ان الصورة العلمية المفروضة على تقدير ارتباطها
في ذوات مبدء الانكشاف لمن حصل له تلك الصورة المدرك عنده كشف لذاته تعالى مبدء الانكشاف الاشياء
صنعة لا يكون تغيرها غير ظاهري عاليتها وسافلها ما داتها مجر واتها جواهرها واعرضها واما العلم الثاني فهو علم حضوري بحضور
جميع الممكنات عند تعالى حضور المعلوم عند علمته وهذا العلم يسمى علما تفصيليا وعلما انفعاليا اذ العلم الاول
لما كان عين الوجوب سبحانه ومبدأ الاشياء يسمى فعليا والثاني لما كان اثرا ومعلولا يسمى انفعاليا لان المعلول
يحيى الانفعال في العلم ليس صفة الكمال لاعتين الذات بل هو نفس وجع الممكنات كما قال في الهامية اعلم ان العلم
التفصيلي للوجوب سبحانه آه فان قلت لا لوجبه تفصيلي بل هو حضوري كما انه ليس بصورة كما انه ليس بحصول الصورة بل هو
قلت العلم الاجمالي ليس حضوري كما انه ليس بحصولي فانه ليس بصورة كما انه ليس بحصول الصورة بل هو حضوري كما هو
جاءل وخالق وهذا الخ من العلم مغاير للحضور والحصولي وقسيم اليها ليس العلم الذي يكون عين المعلوم اما الذي هو
فان كان امر واحدنا الانكشاف الاشياء كلها فهو علم اجمالي الهى وان كان مبدء الانكشاف بعض فليس يتحقق عندهم
كذا اذا بعض المجتقين قد سرح في التحقيق قال الاستاذ العلامة مظهره ان كان المراد بالحضورى ما لا يكون حضور
صورة المعلوم فلا ريب في كون العلم الاجمالي حضوريا وان كان المراد به ما يكون عين المعلوم فهذا العلم
من حيث انه كاشف لذاته تعالى حضوري واما من حيث انه كاشف للممكنات فان قيل باتحاد التوابع
والممكن فالحضورى وان قيل ان ذاته مباين للممكنات بباينة ذاتية فليس حضورى كما انه ليس حضور
قوله وضع التبع لعينية الخ لما ذكر الشارح ان العلم معنى مبدء الانكشاف نفس ذات تعالى فذاته بنفسه مبدء الانكشاف
الاشياء بغيرها وتعليمها اور عليه بوجوه منها كما سيجي بيانها مع لها وعليها واما ان الممكنات بغيرتها وعلوها كما سيجي
معدومة مرتبة في مرتبة ذاته الحق فلا يكون الممكنات معلومة له بل شانه في تلك المرتبة اذ لم يعد الشئ فاشي تميزه كشف

لكن يريد عليه ان يكون ذات الوجود قبل سبب الانكشاف للمكانة بالمشا فاحقيقة ما مع تباين الحقيقة بالمشا
 فاجاب بان ذات الوجود سبحانه لم كانت سبب الانكشاف جميع الاشياء فتقتصر جميع الاشياء بانكشافه من
 الحق سوا كانت الاشياء موجودة او معدومة ولا يخفى ان هذا الكلام مما لا يحصل له اذ العلمانية تقتضي التمييز بين
 للمعدوم لمطلق هذا الالطيس مع وما مطلقا فلا معنى لكون المعدومات المحضة منكشفة وقال الشارح في حواشي
 شرح التهذيب بان الممكن جيتين جهة المعدوم الملاصقية ولا يتعلق بالعلم من هذه الجهة فانه بهذه الجهة معدوم لمطلق
 المطلق لا يميز له صلاحية متعلق بالعلم وجهة الوجود والفعلية وهذه الجهة راجعة اليه سبحانه لان وجود الممكن بعينه وجود الوجود
 فعلية سبحانه بالممكنات منظوفى علم بذاته وهذا الكلام منخرجا لانه ان لم يقل ان وجود الممكن ان الوجود سبحانه
 الممكنات فسلم الا انه غير متلزم لوجودية الممكنات في مرتبة العلم الفعلي بل ينافي مع ضرورة ان المعلوم الوجودية بذاته
 وان اراد ان الممكنات موجودة بنفسه والوجود سبحانه فذلك خطأ صريح لا يتلزمه وجوب جميع الممكنات كما قال ان علمه
 سبحانه بالممكنات منظوفى علم بذاته ان لم يقل ان العلم بوجود الممكنات منظوفى علم بذاته بناء على اتحاد وجود الوجود الممكن
 كما هو رايه فعلى تقدير تسليمه لا يوجب شيئا اذ ذات الممكنات مغايرة لذات الوجود سبحانه عنده وان كان وجودها
 متحدة معه حل شأنه فلا يلزم من اتحاد وجود الممكنات مع انطواء العلم بذات الممكنات في علمية بذاته غاية ما يلزم منه ان
 العلم بوجود الممكنات في علمية بذاته وهذا غير محمول لان وجود الممكنات مع مغايرة لذاتها فلا يلزم من هذا ان يكون
 ذاتها اصلا وان اراد ان العلم بذات الممكنات منظوفى علم بذاته فهو مناف لما صرح به في مواضع
 من كتبه من كون ذات الممكنات مباينة لذات الوجود سبحانه وقال المحقق المدوني ان الممكنات
 في مرتبة العلم الفعلي وجود الاجايب بانكشافها عنده جل جلاله شيئا بالوجود الفهمي والوجود الفهمي الذي لا يخلو
 كانه تفصيل وتحليل لذلك الوجود الاجمالي وهذا الكلام ايضا صحيح اما اوله فلا ان تحليل الوجود الواحد الى وجودات
 كثيرة غير معقول وانما نيات لان الممكنات ذات مباينة ومباينة للواجب جل شأنه فيستحيل ان يكون لها وجود
 اجمالي تفصيلي والا يلزم ان يكون لكل ممكن ذاتان وانما ثانيا فلا ان هذا الوجود الاجمالي اما واحد فليز
 ان يكون الممكنات بعضها تخيضا مع تباينها وتغايرها حقيقة واحدة وهو صريح الاستحالة او ثلث فالممكنات
 كلها موجودة في مرتبة العلم الفعلي قبل الوجود فلا يكون ممكنات على اوضح لا يكون وجود الممكنات تفصيليا
 وتحليليا لذلك الوجود الاجمالي وانما رايها فلا لا يخلو اما ان يكون هذا الوجود الاجمالي كائنا في تحقق الممكنات
 او لا على الثاني الممكنات معدومات صرفة فيرجع الاشكال فتقرى وعلى الاول يلزم وجودها اما قبل ايجادها وبطلان
 هذا القول فاسد جدا واحتج ان الاشكال لا يندفع الا بالتثبت بما يقول الصوفية المكرام في هذا المقام
 قوله لكن يريد عليه انه انت تعلم ان انكشاف المبين بالمبين لا يخلو كانه منظوفى نظائر كلام المشي ليس

وعلى التسليم فمتبعض غير الحكم باعتبار الكمالات بعضها عن بعض عنده تعالى بخصوص حقيقة واحدة بسيطة فان العلم
ما لم يتميز عنده العالم كيف يتميز المعلوم عن معلوم آخر عنده مع ان العلم الحقيقي يساوق التميز

ولا ينبغي ان يدعى البداهة في ابتناء فعل الغرض ان يكشف المبين بالمباين من دون حضوره بنفسه وبصورته
ومن دون مشابهة وبغير المبين الذي هو منشأ الانكشاف غير معقول لانهم صرحوا ان العلم لا يحصل صورة او منشأ
نفس الشيء عند العالم باحد الوجهة انشئة وكلاهما متبعض ههنا فان الكمالات في مرتبة العلم الفعلي ليست بموجودة
قوله وعلى التسليم فمتبعض آية آجاب بعض المتقين قدس سره عن هذا الاشكال بان آية تعالى لما كانت كلمة في حد
ذاتها غير متبصرة في كمالها الذاتي الى شيء فمع تساوي نسبتها الى الكل وجب ان يكون الاشياء قاطبة نفس
ذواتها منكشفة عنده ولا يتميز من لوازم الانكشاف كونه متبصرة الاكثر من الحق ما حال الاستاذ العلامة مد ظله
ان هذا ليس ارباع الاشكال لاكتشاف الشبهة بل محصلة ان يجب الايمان بكونه سبحانه عالما بجميع الاشياء باطلا
اعتقاد ولا يلتفت الى اتصال من شبهته واتباعها ولا كلام في وجوب هذا الايمان لكن يجب على من يتصدى
للجواب ان يبين ان الكمالات مع عدم حضورها بذواتها وبصورها وافتقار علاقتها ببعضها وبين الذات الحق
فيكشف الاشياء عندها وكيف استاز بعضها عن بعض مع ان الموجود في مرتبة العلم الفعلي ليس الا ذاتا واحدة بسيطة
متساوية نسبتها الى الجميع وهذا الجواب غير متعرض لذلك قال بعض نظائر كلام الشارح ان ذات الجواب سبحانه
لها خصوصية خاصة مع كل واحد من الكمالات وتلك الخصوصية تكون ذات سبحانه كاشفة لكشف تفصيليا
ولا بعد في كون الكاشف مبينا للكشوف او كان الاول خصوصية مع الثاني ثم انظر الى تمايز الخصوصيات
تبايز العلوم ولا يخفى عليك يا فيه لانه لا يخلو اما ان تكون تلك الخصوصيات موجودة في مرتبة العلم الفعلي على
صفة التقدير فلا يخلو اما ان يكون تلك الخصوصيات امور منضمة الى ذات سبحانه فيرجع الى ما ذهب اليه الشارح
من ان تمام صور الكمالات في ذات تعالى لا يطل بها بطلان فربما او تكون منفصلة عنها فيرجع الى ما ذهب اليه
افا طعن وسع قطع انظر الى القول بتلك الخصوصيات اعتراف بان الذات الحق غير كافية في تمييز الاشياء
كما لا يخفى او لا يكون تلك الخصوصيات موجودة في مرتبة العلم الفعلي على صفة التقدير فلا يخلو تلك الخصوصيات كاشفة
الاشياء وتميزها بل يكون منشأ الانكشاف التمايز بالحقيقة نفس ذات تعالى قال الاستاذ العلامة مد ظله
انما متبعض من الواجب تعالى وبين كل واحد من الكمالات نسبة بينهما فتكون متاخرة عن جود الكمالات او تحقق
النسبة فرع تحقق طرفها فلا مبالغ للقول بكون تلك الخصوصيات كاشفة لانكشاف الامتياز في العلم
المقدم على الابداء ولما تنبذ في القائل على ان القول بكون الخصوصيات كاشفة لانكشاف العلم الفعلي المقدم على الابداء
في تمييز معنى يحصل قال تعالى انما تلك الخصوصيات امور منزهة وليس لكشف على الامور المنزهة بل منشأها ونحوها بسيطة

هذا هو الحق في تمييز الاشياء

والقول بان بينه تعالى وبين كل ممكن ارتباط ليس مع غيره وبسببه يكون منشأ الانكشافات الممكنات بحسبه
 امتياز بعضها عن بعض عنده تعالى كما يخلق به كلام المعلم الثاني في سياسات المدينة السجوية فنعلم ان ذلك
 الارتباط لا يمكن ان يرتفع به القباير الذي هو منشأ الاباء المذكور بينه تعالى وبين كل ممكن وكذا لا يمكن ان
 امتياز بعضها عن بعض عنده تعالى فانه فرع امتياز بعض الارتباطات عن بعض عنده تعالى وذلك لا امتياز
 اما بنفسه وانما يحصل بان يكون انكشافها ايضا بذواتها لتساوي العلم والتمايز لا بذاته تعالى وهذا

ويجوز ان يكون الذات الواحدة البسيطة منشأ التنازع امور كثيرة مختلفة الآثار والاحكام كالكرة فانها منشأ التنازع
 المنطقية والدوائر الصغيرة والمركز والمعاد وكذا ان سمانه منشأ التنازع خصوصيات مختلفة متمايزة الآثار والاحكام وهي
 العلوم المتمايزة ولا يخفى ان قياسه انتزاع خصوصيات عن الذات الاحدية البسيطة على انتزاع المناطق والمحاور والمركز
 والدوائر الصغيرة من الكرة قياس من لفاز ان الكرة ليست خطا محض بل هي مخطوبة على اجزاء مقدارية وطلوئ حجاب
 بعلم الذات المحقة الاحدية البسيطة من كل وجه على ان انتزاع المنطقية والمركزية ولقطعية من الكرة مقبول انتزاع انما كانت
 وهي خصوصيات من الخطا فيكون ان الذات المحقة الاحدية البسيطة من من صفات اخرى مقبول كمن افاد ان العلم لا يخلو
 قوله والقول ان بينه آسفا هذا القول غير خفي ما قرنا انفا اذ هذه الارتباطات لا يتخلو وان تكون متعينة
 في مرتبة العلم الفعلي على وصف التعلق ولا على الاول فاما المتضمنة الى ذات الواجب سبحانه فيرجع الى مرتبة شئ
 ويصل بما يصل من بينها او منفصلة عنها فيرجع الى مرتبة فلاطين ويصل بطلان بطلانه وايضا تلك الارتباطات لكونها ممكنات
 تكون مسبوقة بالعلم والكلام في العلم السابق عليها الكلام مع ذلك القول بتلك الارتباطات اعتراف بعدم كونها سببا
 منشأ الانكشافات الممكنات امتيازها وعلى الثاني تكون تلك الارتباطات متعينة بتحقق مصداق العلم فتكون بلغة لا قبلها
 في الانكشافات الآتية وتبينها اهلا وايضا الارتباطات تنسب الى حجبها وبين الممكنات فلا يمكن القول بكونها مناط الانكشاف
 والآتي في العلم الفعلي المقدم الاسما ولانها متأخرة عن وجود الممكنات قطعاً لما تحقق ان تحقق النسبة فرع تحقق فيها فانه قول
 قوله لان تلك الارتباطات قد عرفت ان تلك الارتباطات لكونه نسبة متأخرة عن ان التمسك بها ان الممكنات ليست موجودة
 في مرتبة العلم الفعلي فلا يمكن التحقق الارتباط في تلك المرتبة ولو سلم تحقق الارتباط في تلك المرتبة فلا يتخلو اما ان يكون الممكنات
 حاضرة عند تعالى تحقق تلك الارتباطات فيعلم تحقق الممكنات في مرتبة ذاته الحققة وهذا محال ولا تكون حاضرة فلا معنى لانكشاف
 الممكنات امتياز تحقق تلك الارتباطات والممكنات غير موجودة اهلا لانها لا يوصفوا ولا يوصفون لانكشافات المباني عند مباني اخر
 من دون حضوره بنفسه وبصورته فلا يكون القباير الذي هو منشأ الاباء المذكور متفعا عن تلك الارتباطات
 قوله فيلزم ان يكون له فان قلت يجوز ان يكون تلك الارتباطات صادرة عنه تعالى بالاسما لا بالانها
 فلا يلزم سبق العلم على تلك الارتباطات قلت تلك الارتباطات حاضرات حاضرات مخلوقة بالاسما وبالاستعداد

او بنفسه تعالى فصول الكلام او بنفسه ذات الممكن فليزيم الدور او باتباعها لاخر وهكذا في غير النهاية لم يحسب
 الامتياز صلا اذا لم يتغير واحد من تلك السلسلة بالذات لم يتغير واحد منها بالمعنى ايضا فالان لا يتحقق ما لا يتحقق من حيث الذات
 لا ريب في كونها ممكنة فليكون سبوتها بالعلم قطعا ولا يلزم اجمال في مرتبة ذاته العلية والهدى
 قوله او بنفسه تعالى الخ اقول في الشك كذا الشك ان لا يغير ان لم يتصور على تقدير كون تلك الاتباعيات
 مخلوقة بالايجاب لكن كذا ربطا للشقوق المتصورة على تقدير كون تلك الاتباعيات مخلوقة بالايجاب اختيار
 قوله او بنفسه ذات الممكن الخ اقول لا ريب اذا توقف امتياز الاتباعيات على ذات الممكنات فلا يمكن امتيازها بدون
 تحقق ذاتها متميزة بعضها عن بعضها فان الاتباعيات منسوبة بمرتبات الوجوب وبمرتبات الممكنات كما ان تحقق
 المستخرج تحقق طرفها كذا امتيازها فاعلام امتيازها لا يغير امتياز الممكنات ليس معنى انما على ذاتها بل في ذاتها
 بل لا زيادة شئ عليها من ان لا امتياز لما قد موقوف امتياز الاتباعيات على ذاتها بمرتباتها على امتيازها لا يخلو
 شئ على معنى الاتراعى الا توقف على منشأ امتيازها ضرورة ان لا يتحقق الا ان يتحقق منشأ امتيازها ضرورة ان لا يتحقق
 الناظر في الممتنع فافاد وادانظر الى ظاهر كلام المحشى عدم لزيم الدور قال الشارح في الحاشية وليس من الاجابة
 في الكلام حق اذ لو كان معنى الاجمال هنا يقال في الحد وادانظر الى غير ذلك يلزم ان لا يكون المعلول
 منسقة بمرتبة على سبيل التفصيل فيزيم لنفسه التحصيل بل المعلول منسقة بفضيلة ومما كل واحد منها من الاخر واما
 الاجمال حتى يكون مبدأ الانكشاف له اذ اوجدها بعبارة في الحاشية بل معناه الخ اذ اوجدها بعبارة في الحاشية
 التحصيل حيث قال في حقيقة تامة حقيقة بسيطة بعد منسقة بالمعلول كما ان المعلول بسيط عن ذاته للمعلول البسيطة
 ولكن المعلول البسيط عن ذاته موجودا وتكونا وهناك نفس موجهة للمعلول البسيط هو انه كما يكون بينك وبين ان
 مناظرة فاذا كان كمالا كثيرة خطراتها كما جازية ثم تفصلها بشئ الى ان يلا وتسته كما غلبت عند استدعائها
 وتعرض على شئ المعلول في حكمة الاشارة حيث قال اما ما ذكره الميثاق في الفرق بين العلم بالتفصيل وبين العلم بالقوة
 بها ويرى ان كرت فوجد الانسان نفسه علما لا يشق فان يجد الانسان نفسه عن غيره المسائل علم بالقوة ويرى
 نفسه ملكة وقوة على الجواب لكنه السائل المذكورة فيه بالقوة اقرب كانت قبل السؤال فان السؤال ان لم يكن
 عالما بكل احد على الخصوص لم يكن منه صورة عن احد ووجب الوجود منه عن هذه الاشياء هذا كلامه ومحصله ان
 هذا العلم بالقوة الذي يميز نفسه لا يقتضي جوارح السائل لكثرة له علم واحد بالعلم اخرى مفصلة بالقوة لكنها
 قوة قريبة من الفعل لا يحتاج خروجها الى الفعل بل يتجسم الذي حصل بالفعل بان ملكة الجواب الحق ان هذا النظر
 وكذا التفسيرات الاخر المذكورة في كلامهم ليس قياسا تاما لعل العلم الواسع بجملة بل المعلول البشرية لما كانت قائمة
 عن محصيل في النفس من الاجمال الذي هو مقدس عن التحليل والتركيب متعال عن عدم الامتياز في نحو الجاهل

قوله في الحقيقة فلا يراد بالمراد بقوله وعلمه بالكل بعد ذاته وكذا بقوله كثره علمه كثره بعد ذاته هو العلم بالكل
الذي هو العلم بالحققة ومبنيه سبحانه وتعالى وبقوله متحد لكل نسبة الى ذاته ان الكل متساوي الاقدام في سلك الحق وقوله
والكتاب الحق من عند الله متحدة الحقيقة والحق وقوله فهو كل في حد ذاته انه مبدا لكل خللاق لان تركيبة قوامه
تعالى الله عن مثل هذه علوا كبيرا

اعتبر الى تقريره الاجمال الذي يكون فوق الاجمال الذي في الحق والمحمد وفي علم الشيء مع عدم امتياز عن
جميع ما عداه فاوردوا نظريات المفيدة لتحديد في الجملة للملاية تتبع العقول عن تجويزه بالكلية
قوله لان المراد بالعلم انما كان قول الفارابي وعلمه بالكل بعد ذاته موهبا للزوم الجمل وقوله متحد لكل بالنسبة
هو الكل في حد ذاته موهبا لاتحاد الوجوب بالمكانات مركب الوجوب سبحانه منها حل الشارح كلامه على العلم الاجمال
والتفصيل حتى يندفع التوهمات المذكورة عن كلامه المراد بقوله وعلمه بالكل بعد ذاته وكثره علمه كثره بعد ذاته هو العلم
بالعلم الاجمالي واحمال ان علمه التفصيلي بعد ذاته التي هي العلم الاجمالي وكثره علمه التفصيلي كثره بعد ذاته واما قوله متحد
بالنسبة ذاته فالمراد منه ان المكانات كلها متساوية الاقدام في كونها محلات للوجوب سبحانه وكونها حاضرة عنده على
واما قوله فهو كل صفاته فالمراد منه انه مبدا لكل خللاق لان تركيبة قوامه سبحانه والمراد به سبحانه وعلمه بالكل
ذاته تعالى منشأ للاكتشاف فالعلم بالكل منظوني علمه نفسه باعتبار ان ذاته مبدا للاكتشاف بالكل كانه كل هذا ما اشار
والشيء ويرد عليه ودأخا به انه توجيه للقول لا يرضى بقوله لان الفارابي ذاب في ان علمه سبحانه بالاياديات تمام صوابا
في ذاته تعالى ولا يذهب الى ان علمه سبحانه بالمكانات نفس ذاته تعالى فلا يصح هذا التوجيه على انه مرتبة كذا قال بعض المحققين
المصواب في تقرير كلامه ان يقال لما كانت هذه الصور صفات لمبدأ فادركه بزم التكثر في ذاته تعالى فليخرج هذا التوجيه
قال في الكلام واحمال ان العلم يكون متوحد بعد ذاته البتة لان الصفات الانسانية تكون بعد الموصوف والكثرة ا
في تلك الصور كثره بعد ذاته فلا يجب التكثر في ذاته فهو كل في حد ذاته يعني ان نسبة الكل الى النسبة واحدة ونسبة
المطلوبة فلا يجب تكثر الذات فانها ليست معلومة من جهة الكثرة بل ان اخذت جملة فهي واحدة مرتبة
وان اخذت على صفة فترتب على صدور الصور بعضها بواسطة البعض الا لصواب تقرير كلامه قال الاستاذ العلامة
مظله انه لما ذهب الى ان علمه تعالى بالمكانات بارتسام صوابه ر عليه ان يلزم على رايه الكثرة في ذاته تعالى فاجاب
بان علمه بالكل بعد ذاته يكون منفصلة والمنفصلة لا محالة بعد الموصوف فلا يلزم الكثرة في ذاته ولما استظهر ان
ان علمه تعالى لو كان منفصلة لزم ان يكون علمه بذاته اليت بعد ذاته قال علمه بذاته نفس ذاته وكثره علمه كثره
يعني ان علمه بذاته ليس منفصلة بل انما هي منفصلة كثره علمه اى علمه بالمكانات وهي بعد ذاته فلا يلزم التكثر في
ذاته ولما كان متوحد ان يتوحد ان العلم الذي هو كمال لو لم يكن في مرتبة ذاته كانت ذاته غيراته ولا كاطلة

قوله وتام القول في انجى العلم العقلي للوجوب بالتحقق تفصيلا والقول بالاجابة في تمام منتهى بغيره تام ولا على الاول
فالعلم اما عينه او غيره وعلى الثاني اما صفة قائمة به متحدة في ذاتها وهي صور الملكات بخلافها

بل تكون منتظرة في تمامها وكلها التا الى انضمام صفة العلم اليها وهو عطف باطن صفة بقرارة فهو الكل في حد ذاته
ان تعالى تام كامل في ذاته لا ينظر في تمامه كما في الالهة التي هي آخر فليس العلم الى الذات تحته تمامها تمام
الفصل الى الجنب فان كثرة العلم بعد ذاته غير متممة لها فهو التام الكامل في حد ذاته فالمراد بالكل ههنا التام الكامل
لا ما يقابل البعض في الكلام المشرع بعضهم وجود الكلامه بتوجيهات اخر لسماقتها وعدم انطباقها على هذه جهة تركنا ما
قوله ام لا اعلم ان بعض الجمل من اليونانيين ذهبوا الى انه سبحانه ليس له علم بنفسه ولا بغيره قالوا ان العلم يستلزم
اضافة بين العالم والمعلوم ولا يعقل الاضافة بين الشئ ونفسه وسبحانه غير عالم بنفسه لا يعلم نفسه لا يعلم غيره فلا يكون
الوجوب سبحانه عالما بنفسه ولا بغيره وبهذا الرأي يخيف جدا سخافة غيبة عن البيان ان علم شئ شي عبارة عن حضور شئ
بالفعل فحقيقة موجوب الفاعل حضور شئ عند نفسه اذا كان مجرورا ضروريا وليس معناه لا عدم غيبة شئ عن نفسه بل ان شئ ليس بمتعلق
فقد لم على الثاني اما صفة انجى هذا منسوب الشيخ وغيره من تواب المشائين في تفصيله ان علمه تعالى بذاته عين ذاته
وهو علمه سبحانه بالاشياء الخارجية عن اية بصيرة عقلية قائمة به تعالى قال الشيخ في نهج السالكين من الاشارات الصور
العقلية قد يجوز بوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجية مثلا كما تستفيد صورة اسما من السماء وقد يجوز ان يستفاد من الصور
الى العقدة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل نقل كلامه من قوله سبحانه يكون ما يعقله وجوب الوجود من الكل
على الوجه الثاني قال المحقق الطوسي في شرحه ان الاول الوجوب لذاته يتوهم من المبادي العالية على اى
نحو من انما يتعلق بعقل المعقولات فنقسم المعقولات الى ما يكون عللا لوجود الاحيان الخارجية التي هي متعلقة بالانسان
علما غير عالم بسبقه احد الى ذلك لا يحد ما يعقله بعد ذلك ويسمى علما فعليا او الى ما يكون معلولا للاعيان الخارجية كعقل
الانسان شيئا به صورته يسمى افعليا ونفى الصنف الثاني عن الاول تعالى لا تتنازع افعاله عن غيره وعلم انه قد اورد
الشيخ على نفسه بان اذا كان معلولا لصوابا بية متفردة في ذاته فيلزم ان لا يكون ذات الوجوب سبحانه واحدا حقا
بل يكون شتلا على كثرة واجاب عن بان الوجوب سبحانه عاقل ذات بذاته وكان في اية علته لكثرة لزم عقل الكثرة بسبب
تعلقه لذاته بذاته فتعقله لكثرة لازم معلول له فصور الكثرة التي هي معقولات معلولاته ولو ازيد المراتبة ترتب
المعلولات فهي مشاخرة عن حقيقة ذات تاخر المعلول ذات غير متقومة بها ولا بغيره بل هي واحدة وكثرة المعلولات
واللوازم لا ياتي في حدة علمها الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم متفردة في ذات العللة او
مبانية لها فان تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد اتا لم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود
لا يقتضي كثره وباجملة الوجوب سبحانه واحد وحده لا تنزول بكثرة الصور المعقولة المتفردة فيه

والمحقق الطوسي مع اشتراط مع نفسان لا يحتاج الى الشئ في شرح الاشياء اعترض عليه بوجه الاول
 ان اثبات الصور في ذات تعالى قول يكون شئ الواحد فاعلا فاعلا بلا سبب واجيب باننا لا نعلم ان الشئ الواحد
 فاعلا فاعلا بلا سبب انما المحال كون شئ الواحد فاعلا فاعلا بلا سبب المستعد وانما يكون فاعلا فاعلا بلا سبب الموصوف بصفة
 فليس محال انما في ذاته قول يكون مجعلا لمعلولاته فكذلك التكررة تعالى عن كل علم اكبر واجاب عن المصدر الثاني
 بان صور تلك الصور ترتيب على كما بين الموجودات العينية الصادرة عنه تعالى فلا يلزم التكررة في ذاته تعالى ولا في ذاته
 من ان يجزأ افعال الاقتران التزم كون تعالى محلا لصفات كثيرة ممكنة معلولة لذاته لا لارادته مصدر والكثير عن الواحد
 الثالث انه قول كون الاول لوجب بجهاد موصوف بصفات غير متناهية غير اضافية ولا كلية واجاب عنه
 المصدر الثاني بان المستع انما هو قيام صفات كلية غير سلبية ولا اضافية وتلك الصور ليست بصفات كمالية ولا هي صفات
 لان العلم منقذ كمالية بلا ريب قد حصل بهذه الصور الرابع انه قول بان معلول الاول غير مبين لذاته تعالى لان معلول الاول
 صورة لتفصيل الاول المتقرر في ذاته تعالى وجيب بان كون المعلول الاول مبينا لا ينفصل لازم لكنه ليس مستحيلا ولا مجموعا
 غير لازم فاعل فيه انما من قول بان تعالى لا يوجد شيئا مما يابى به بذاته بل توسط الامور الحادثة فيه قال في هذا
 الظاهر من مذهب الحكماء والقضايا القائلين بنفي العلم عنه تعالى في افلاطون القائل بقيام الصور عقلية بذواتها واثبات
 القائلين باتحادها قائل بالمعقول في قولنا وانما ان يكون هذه الحالات جذرا عن التزام هذه المعاني وقد يورد على هذا
 انه يستلزم استحالة تعالى بالانفرازة صفة العلم وانه يستلزم عدم علمه بجهاد بالجنابات الذاتية اذ حصولها في المجرى لا سببا
 في الوجوب كمال محال عندهم وان الصور المترتبة في ذاته تعالى غير متناهية حسب التباين في المعلومات معلولة لتعالى وصورة
 جل شانها فاما ان يكون مصدرها بان يصدر بعض بوسطة البعض فيكون مترتبة وجود الامور الغير المتناهية المترتبة بطل
 بالبرهان الباطنة في الحكمة وانما ان يكون مصدر تلك الصور فمرة واحدة فمعلوماتنا تقرر في مداركهم من امتناع مصدرها
 عن الواحد ولا بطلان في المذهب بوجه اخر ايضا تركنا بالصفين الوقت ليعلم المحقق الطوسي بعد ماردة به الشئ بالوجه
 التي مرت قال في قولنا اني اشترطت على نفسي في صدر هذه المقالات ان لا تعرض لذكر ما اعتمدت فيها اجد فاعلا فاعلا
 ليست من جهة التقصيص عن هذه الضائق غير بايانا في الشرط الملك مع ذلك اجد من نفسي نصيحة ان لا اشير في هذا المقام
 الى شئ من ذلك اصلا فاشترط اليه اشارة خفية بطرح الحق منها لمن هو غير لذلك قول القائل كما لا يحتاج
 في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج الى غير في ادراكها يصدر عن ذاته
 لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة متقدرا ما تستحقها
 فهي صادرة عنك لا انفرادك مطلقا بل مشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة
 بنفسه بل كما تعقل ذلك الشئ بها لك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تضاعف الصوفيك

أو واحدة بسيطة ذات تعلق بالكانات بأسرها أو غير قائمة بها فاما بنفسه حضور الكمالات عندته على بوجه أكبر
بتضاف اعتبار تلك المتعلقة بذاتك بتلك الصورة فقط على سبيل التركيب وإذا كان حالك مع ما يصدر عنك
بشركة غيرك فذلك الحال فما ظنك محال لتعاطل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مدخله غير فيه لا تظن أن كونك محلا
لتلك الصورة شرط في تعقلك إياها فانك تعقل فكيف مع أنك لمست محل لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شيئا
حصول تلك الصورة كالذي هو شرط في تعقلك إياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير المحلول فيك حصول
من غير حلول فيك معلوم أن حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس من حصول الشيء لقابله فاذن المعلوم أن ذلك
للاعقل لفاعله لذاته صالحة من غير أن يحل فيه فهو عاقل إياها من غير أن يكون حالة فيه إذا تقدم هذا فنقول قد
إن الأول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود ولا في اعتبار المتعبرين على ما مر وحكمت أن
عقله لذاته حلة لعقله للمعول الأول فإذا حكمت بكون العلتين معنى ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير
فاحكم بكون المعلولين الغير معنى المعول الأول وعقل الأول شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون أحدهما
سببا للأول والثاني متغرا فيه لما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين لك
فإن وجود المعول الأول نفس تعقل الأول إياها من غير احتياج إلى صورة متنافسة تحل في ذات الأول تعالى عن ذلك
ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ليس بمعلومات حصول صورة فيها وهي تعقل الأول والواجب لا وجود الأول وهو
معلوم للأول والواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والواجب الأول
يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصورة غير بل بعيان تلك الجواهر والصورة تلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يفرق
عن علم متعال ذرة في السموات والأرض من غير لزوم محال من المحالات المذكورة بهذا كلامه أقصر قد استصعب
هذا الكلام في المحاكات لم يدرك مع ما فيه يلزم عليه أن لا يكون المعول الأول صادرا بالغاية والإرادة والآخر
يلزم الاستكمال بالغير والغير يلزم عدم علمه سبحانه بالجزئيات المادية لا تنافي ارتسامها في المعول الأول عند فهم
قوله أو واحدة بسيطة الخ هذا من سبب العلماء لما تبيده رحمهم الله فأنهم ذهبوا إلى أن علمه سبحانه صنعة بسيطة قائمة
بذاته تعالى ذات إضافة إلى المعلومات وأورد عليهم أو لا أن الكمالات كانت محدودة صفة في مرتبة العلم على
فيلزم الإضافة إلى الأشياء بصرف المعدوم لمحض هذا غير معقول وحسب أن العلم وإن كان قديما لكن تعلقا
حوادث فلم يكن له في الأزل تعلق بذوات الكمالات فيه لانه في تعلق العلم بالكمالات في الأزل فلينزه الجواهر
وأيضا أن العلم مع اتصالات قديم الأزل لا يلزم وجود المعلوم لتعلق العلم فسخاثة غنية عن البيان الخ المعتقدات المحسوسة
بتميزه جهلا والعلم يساوق التميز فلا معنى لتعلق العلم بالمعتقدات المحسوسة وثانیا انه على هذا لا ناصر عن عدم استحالة التميز
قوله فاما بنفسه حضوره أقول كرهه الذي ينبغي هذا المقام وقع تعديها للضرورة الثبوت والافلا على من أدنى مسكة الكلام

او بصور لصور الجوهرية المعنوية القائمة بنفسه قبل وجودي صورها او بتة من غير الاشياء حضور الاشياء
او بتة من الكمالات المعدومات ثمة تارة حجب

في العلم لعل على السجاء وخصوا الكمالات عنده تعالى بوجودها الكبير لا يمكن الا بتة وجودها وتعلقها بكونها علمها جدياً
قولها او بصور لصور الجوهرية الخ هذا المذهب مما يعزى الى افلاطون الا كما في المشهور انه اراد بصور القائمة بنفسها الماسية
المجردة ولا يخفى سخافته وقال بعضهم لصور تلك الاشياء باعتبار حضورها عند تعالى تلك الاشياء على اعتبار حضورها على علمها
عندها كما سماها مجردة لعدم تعلقها بتلك الاشياء او باعتبار ما بذاته تعالى وفيه انه لو كان له لادب بصور تلك الاشياء
لم يكن له العلم لعل على المقدم على الوجود بل كونه العلم على هذا التقدير بعد الوجود وعرضه على هذا المذهب
والاول انه لا بد ان يكون تلك الصور مسبوقة بالعلم والا يلزم ان لا يكون تلك الصور صادرة عنه بارادة وعناية
واحاطت ببعض المحققين قدس سره بان معنات البارئ تعالى مرجع ازم فاته وهي مخلوقة بالايجاب كالحالة
فان قلت اذا جوزتم كون البارئ سبحانه فاعلام موجباً بالنسبة الى بعض المعلومات فليكن موجِباً بالنسبة الى العالم
كلان الايجاب لم يمتنع نقصا قلت ان الايجاب خلق العالم نقص فان الصنعة العجيبة القويمة تدل على ان افلاطون
مرده لعلها بالعلم والارادة واذ لا يخلو نفس العلم والارادة وكيف يجوز عاقل ان يجوز منظره جهله بمشيئة ولا بد من
والسفر في البارئ سبحانه كماله نفسه من جملة الكمالات العلم ونقصه مستحيل ان يتجلى ليس قدرته واذ لا يمكن للنقص
مقدور لم يكن الكمال ايضا مقدوراً فلا يكون العلم وما يكون من الكمال من قدره واقدار بان علم الله ليس سابقاً عليها
بل علمها معها وتقطعا قيل ان هذه الصور ممكنات فلا بد من كون معلومة جلها فاما ان يكون علمها به اخرى
فيلزم لهم ان يكون علمها من غير توسط الصور بل بمعنى ذاته فليكن ذاته في العلم بالعالم من غير حاجة الى الصور
اخرهم ان كلامه الشريف ولا يخفى ان غرضه ان تلك الصور لو لم تكن مسبوقة بالعلم كان الواجب جازي في مرتبة
ذاته الحق عالياً عن كمال العلم فيلزم للنقص من مرتبة ذاته وجه لا يسقط ما ذكره قديم ثم انه يريد على قوله والسفر في ذاته
يكون نقصه مستحيلاً ان نقصه مستحيل عقلي لذاته فذلك علم لكن اللازم من ان يكون الكمال واجباً لذاته فلا يمكن ان تلك الصور
مخلوقة بالايجاب لا بالارادة فيجب سبق العلم الذي هو كمال واجب لذاته على تلك الصور التي هي ممكنة لذاته واثبات وجودها
ذاتية وان ادان ان نقصه مستحيل بالغير فذلك غير مسلم ولا صحيح في نفسه فان كونه سبحانه ناقصا ليس ممكن بالذات حتى
يكون مستحيلاً بالغير اذا استحيل بالذات لا يكون مستحيلاً بالغير على انه على هذا لا يصح سلب المقدورية عنه ولا عن مقابله
فان الواجب بالغير والاستحيل بالغير واخلاق تحت قدرته العامة كذا اذا افادوا العلامة من خلاله في ان يلزم
ان يكون الخفي الخارجى ما هو كماله غير وجوده الخارجى فيلزم كماله الشخص انما الوجود وجب عليه بالذات والافلاطون
انفسه هو الحق ان لا يجب علم الشخص الخفي بغيره بعيدة بين وجوده بصورة محالته له وان كانت مغايرة له في الوجود والشيء

أو شرباً عليها بالتحقق وتحتي كالسراج باتحاد المعقول مع العقل
فهذه عشرة مذاهب للكل من سائر مذاهب الحقائق في المسجلات

كما أن الاشياء الخارجية معلومة لها مع عدم حصولها بما هي اشياء خارجية في اذناننا ولم يلدل بعد على استناع
الكشاف البين بالبائين مطلقاً وسيجيئ لهذا مزيد تفصيل في شأنه فانتظره الثالث انه يلزم على
هذا الاستكمال بالغير وزيادة صنعة العلم واجاب عن التحقيق قدس سره بان مقصوده ان العلم نفس ذاتي
فذا به نفس ذاتي مبدأ لاكتشاف الاشياء عند انما قال بوجوده في الصور لئلا يلزم تنبها ليس بشئ وفيه ما يسهل
قولاً أو شرباً عليها الخ فساد هذا المذهب بطلانه غير خفي على من له ادنى مسكة اما اوله فلان الثبوت من دون الوجود غير متصور
واما ثانياً فلان الثبوت العلمي بالتحقق في الخارج والذوق الفاظ بلا معنى اما ثالثاً فلان القياس على اسباب قياس
مع الفارق اذ الصورة السرابية موجودة في نفس المشترك فتعمل في المحيلة وبهنا لا وجود للممكنات أصلاً واما رابعاً فلانه
يصدر القضية الموجبة من محالها الممكنات معلومة من من وجود الموضوع أصلاً والقرام صدقها من من وجود الموضوع أصلاً
كونه مخالفاً للاجماع معصوم للبداهة العقلية الغير المأذونة من هنا ظاهرة في عدم المتعذر ايضاً اذ قبول الخارج من دون الوجود غير متصور
وقوله بوجه آخر المعقول مع العقل الخ هذا من هرب فيريوس تبا عه قال الشيخ في المنهاج اسابع من الاشارات كان لهم
رجل يعرف بغير فيريوس على العقل والمعقول كتاباً في علمه المشائية وهو خشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم
لا يعلمونه ولا فيريوس نفسه قد ناقضه من ان ما به رجل ناقض من ذلك المناقض ما هو مقطوع الال من ثم بطلان الخ
بما حصل ان صيرورة الاشياء واتحاده مع قول شعري لان شيئاً من التحديد اكل منها معدوم فلا اتحاد اذ معدوم لا
يحتسب في الحكم عليه حكم اكل منها موجود فلا اتحاد اذ الوجود معنى مصدق يختلف باختلاف المضاد اليه فلا يمكن وجوده
بوجود واحد أصلاً واحدها معدوم والاخر معدوم فاما ان يكون المعدوم هو الاشياء صيرورة فلا معنى للاتحاد اذ يكون المعدوم
هو شيى الاول على الصائر فقد انعدم الصائر سواء كان شيى حادثاً بعبءه ولم يكن فلم يكن اتحاداً في الصيرورة بالعبء
الاتحاد أصلاً على التقادير كلها وعرض ما نهم ونهم الشيخ قد اعترفوا بصيرورة بعض العناصر بعضها صيرورة الهواء
ما بالمكنه فكيف يصح منهم القول بطلان صيرورة الاشياء والاجواب ان معنى صيرورة بعض العناصر بعضها
ان عنصر معيناً يصير عنصر آخر فالهوا انفسه لا يقبل الصيرورة والاخرى الكلام بان ان كان بعد الصيرورة هواءً فليس ما
وان كان ما فليس هو بل معناه ان جهولى العناصر تتخلل الصورة الهوائية فتفسد الجسم الهوائي وتلبس بالصورة المائية
فتكون الجسم المائى فان قلت فماذا يقولون في صيرورة المركب من العناصر المتعززة قلت العنصر
اذا اتمرت بغير تقيض عليها صورة تركيبية فتكون صيرورة العناصر بعد اتزانها مركباً ليس من الاتحاد في
قال شيخنا في التعليلات الخ علم انه قد قال الشيخ في التعليلات الاشياء لا ان يكون وجودها ما مثلاً تفسير

قوله فذلك تدركه بالمشاهدة كونه العقل العاليه مغايرة كونه وجوداتها فان ابتداء الحكم
على المشقة يدل على اخذ الماخذه كما تقر في مشيئة

واقول هذا الكلام مكوّن مختلف على المقدمات الاتفاقيه تطويل بلاطائيل ذكيني في دفع ايراد صاحب الاشراق
ان يقال ان الميولي وان كانت جوهرا قائما بذاتها لكن فعليتها فعلية القوة وجوهريتها جوهريه الاستعداد كما صرح المشايخ
وهي ههنا بذاتها محصلة بالصنوف في هذا اتجاها جوهريا في فلا تشترط بذاتها فضلا عن غيرها الثاني ان المراد ان الاشياء
اما وجودها لا استكمال نفسها او وجودها لا استكمال غير با فالعقول المغايرة والنفس لما كان وجودها لا استكمالها وانما
بتحصيل العلوم لنفسه بالمبدء الاعلى من جوده اذ كانت ذاتها والآلات المحسوسة سواء كانت ظاهرة او باطنية لما كانت
ذواتها لا استكمال انفسها بل استكمال غير با وهي انفسها كما يحسب في انفسها لها المترك ذاتها واورود عليته
حصر الاشياء في هذين القسمين كما يفهم من العبارة ثم وحسب بيان المراد حصر الاشياء التي لها مداخل في الادراك وعلى هذين القسمين
لا يدل كلام الشيخ الاعلى كونه العقل المغايرة لنفسه عالمة ولا يدل على كونه علومها حصولية او حصولية كما قال الشيخ
في المحاشية ما قال الشيخ الاول ان الاشياء افاد بعض المتقين قدس سره ان معناه ان من الاشياء ما وجودها حاضرة عندها
ومشاهدة وجوداتها ليست حاضرة عندها والاعراض المستندة من القبلية الثانية لان الاعراض لا استقلال لها
في ذاتها فلا حضور لشيء عند الماص حوان بل لا استقلال له لا يحضر عنده شيء والمستندات كل خبر منها غائب عن الخبر الآخر
فلا حضور لها عند نفسها أصلا - ايضا ثانياً النفس لما كانت حاضرة عندها وغيرها غائبة عنها لا جرم اذ كانت نفسها
لان الادراك حضور العلوم عند المحرود وهذا بناء على ما قالوا ان الصلوح للادراك لا الجرم والحضور عنده كان للانشاء والادراك
والآلات المحسوسة لما لم يكن وجودها حاضرة عندها بل عندها غير الكونه اعراضا مستندة بامتداد الحال لم تكن عرة
لا نفسها وتفصيله على ما يستفاد من كلام بعضهم ان اتصالات المستندات حادتها الاتصالية تعين الكثرة الاتصالية على
متصل بالفعل فهو متصل بالقوة اذ كل خبر منه متفصل عن الخبر الآخر لا محالة ومجرب وكل خبر غير خاصية جمعية لو كانت
والمشهور لذاته في ذاته بل في ذاته غيب عن ذاته وتصله عين مستندة لانفسه ليس من التحصيل الوجودي قد يمكن ان
يجمع اجزائه ولا ان البقاء بائيل وله آخره وظاهره يفقد بطنه وباطنه يغيب عن ظاهره واوله يغيب عن آخره آخره
يعدم اوله بل كل بعض فرض منه فهو غائب عن بعض آخر وكذا بعض بعضه لا يكون كماله مع عدم الكل اذا كانت
عامة عن ذاته فكيف يكون لغيره حضور عنده فلا يكون له كذا لذاته وبهذا يظهر سخا فتاويل ان الجسم الطبعي جوهري
موجود لذاته فيلزم ان يكون متعقلا لذاته عاقل لذاته وبناء على هذا تفسير ميل كلام الشيخ على كونه علم الموجودات نفسها
قوله المشاهدة اقول لا يخفى على المتفطن انه انما يستلزم الى جعل المشاهدة باليد بقوله فذلك تدركه بالمشاهدة
مجموع التجرد كونه وجودها بالهالوكان بمعنى قوله وجودها لها قياما بذاتها بمعنى عدم قيامها بالكل المستغنى

والاف جودها لها بمعنى عدم قيامها بالمادة والموضوع هو معنى استكمال نفسها او بمعنى حصولها عند نفسها كما كانت لكونها
 مثالا لية وانما يحتاج على ذلك التقدير الى جعل المشار اليه مجموع امرين لانهم صرحا بان مناط الادراك مجموع امرين الاول
 قيام شئى بذاته بمعنى عدم قيامه بالموضوع والثانى تجرده بذاته واحترزوا بالقيود الاول عن الاعراض مطلقا والثانى
 عن الماديات مطلقا سواء كانت مفرقة بالمادة او بغواشيها وعما تجرد وعمل عامل فالاعراض مطلقا وكذا الماديات
 بالمعنى الذى ذكره لست بذكره وبقوله يظهر سخافة وهم من توهم ان ترتب الادراك على اقيام نفسه التجرد اتفاق
 ومناط ليس الحضور شئى عند شئى كيث لو كانت الجواهر المادية كلها والاعراض بأسرها بحيث يحصر عندها الاشياء
 مدركة فلا يصح التعبير على مجموع الامرين لو سلم فلنزم كون البعد المجرد الذى يربط شراقيون له وجوه خارجة عن نفسه
 كونه جبره امتوسطا بين الجواهر الجمانية ولقول المجردة مدركا لوجود الامر فيه عندهم مع انه لم يقبل احد ذلك
 كون مناط الادراك حضور شئى عند شئى مسلم لكنه غير متصور الا اذا كان في الشئى مستقلا ومجردا عن المادة وغواشيها
 علماء فدان الماديات الممتدات كل جز منها غائب عن الآخر والاعراض غير قائمة بنفسها بل بغواشيها فلا يمكن
 حضور شئى عند ما هو صلا وباجتماعه لما لم يتصور حضور شئى عند شئى على تقدير كون الشئى ماديا او غير مستقل في الوجود فلا يمكن كون الشئ
 حاضرة عند الجواهر المادية والاعراض صلا على ان يقول يكون ترتب الادراك على مجموع اقيام نفسه التجرد على
 الاتفاق جعل مناط حضور شئى عند شئى مع ان حضور شئى عند شئى لا يمكن الا اذا كان في الشئى مجموعا عن المادة وغواشيها
 وقاسا بنفسه عجب آو اما قوله ولو سلم فلنزم انه فني غاية السخافة اذ البعد المجرد على تقدير وجوده لا يربط بمتد وقد عرفت
 ان الممتدات كل جز منها غائب عن الآخر فالاولين مجرد عن المادة وغواشيها والتجرد الذى جعلوه مناطا لادراك
 انما هو التجرد عن المادة وغواشيها فلا يلزم كون البعد المجرد مدركا صلا لانه ليس مجرد عن غواشي المادة وقد اجاب بعضنا
 كلامهم شئى عن هذا الايراد بان الكلام في هذا المقام على طريق الشائين الثاني في وجود البعد المجرد وشئى ايضا من هم
 فمادة النقطة ليست متحققة عند الشائية وتعتب عليه البعض الآخر من نظار كلامه بان مناط الادراك عند الاشياء انما
 انما هو التجرد والقيام بنفسه فيجوز ان يكون ما اوضحه حصر الاشياء في التبيين على كلا المذهبين على طريق الشائية فقط
 واقول ان الكلام يدل على غفلة عظيمة عن مذهب الاشراقية لانهم جعلوا مناط الادراك كون شئى نور لذاته لا تجرده
 عن المادة ولو جهتا وقد نص الشيخ المقتول في حكمة الاشراق بان ادراك شئى نفسه هو ظهوره لذاته وكونه نورا لذاته
 لا تجرده عن المادة وتظهر على علم الشائون من كون التجرد مناطا لادراك بوجهه ههنا قد نقلناه في الدرر السابق
 فقد ظهر ان ميرزا شيخ حصر الاشياء في التبيين على كلا المذهبين بل مراده المحصر فيها على طريق الشائية فقط ومادة النقطة
 غير متحققة عندهم كما لا يخفى بقي ههنا كلام اخر في غاية الصعوبة والاعمال هو انهم كمن صرحوا بكون نفوس الحيوانات النعم
 غير محبوبة بل عملها مادية مع انه لا سبيل الى استحباب ادراكها انفسها لانها تطلب اللطام وتترسب عن المنفعة وقد صرح

وقس عليه قوله ونفس الوجود التجرد والمعارضة للمادة ايضا متبصر في مفهومها فانطبق عليه المصطلح
 بذلك الشيخ في مواضع عديدة من كتبه منع كون نفوسها مادية وكون كل جزء منها غائبا عن الجبر والاخر صارت نفوسها
 مركبة لانفسها فقد بطل قولهم ان الادراك ليس الا من شأن الجبر والجبر والاصل ان كون الادراك مشروطا بالتجرب
 قطعيا فان المبدأ ثم تدرك ذواتها وليس لها نفوس مجردة وبطل الاشكال في غاية الصعوبة فان قلت قد صرح الشيخ
 ان نفوس الحيوانات البهائم ليست بمركبة انها المدرك قوتها الوهيمية حيث قال في تعليقات نفوس الحيوانات غير
 الانسان ليست بمجردة فهي لا تفصل ذواتها واذا ادركت ذاتها فانما يدركها بقوتها الوهيمية فلا تكون معقولة والوهيم لها
 بمنزلة العقل للانسان قلت لا يخلو ما ان يكون قوتها الوهيمية مجردة وغير مجردة ان كانت مجردة يلزم كون الحيوانات البهائم مركبة لانها
 وان كانت غير مجردة فلا تكون مركبة اهلا ولا ايطل قولهم مناط الادراك انما هو التجرد عن المادة وغوشها وبالجملة اشكال غير ساطع كما لا يخفى
 قوله التجرد للمعارضة المستلزم كون النفس حبرا مجردا مفارقا عن المادة بانها تفصل الكليات المجردة عن المادة وعوارضها
 فلا بد ان يكون الصورة الكلية حالة فيها فيجب ان يكون النفس التي هي محلها مجردة والالم تكن الصورة الحاملة فيها مجردة
 واعترض عليه بوجه منها اننا لانسلم ان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم مجاز ان يكون العلم بانكشاف الاشياء
 على النفس من دون ان يرتسم صورة فيها بل في مجرد آخر فيلحقها النفس من هناك كما يدرك ما نقش من الخبائات
 في الكاشف بل مجاز ان يكون العلم مجرد الانكشاف من غير ان يرتسم صورة شيء في شيء اهلا ومنها ان الكلي وان كان
 مجردا عن العوارض المادية لكن تجوز ان يكون صورته الحاملة في النفس مقررة بالعوارض المادية ولا يلزم من ذلك
 ان لا يكون تلك الصورة مطابقة لما تلك الصورة كما ان نقش الفرس على الجدار مطابق مع عدم سوايته لتمام
 ماهيته قال السيد المحقق قدس سره في حاشي التجريد ان لا يراد ان يندفع ان ثبات الوجود الذي يبنى على النواحي
 واعترض عليه العلامة القوشجي بان الوجود الذي ليس بارتسام لصورة في الذهن قياما بما به فلا يتم الاستدلال بتوفر
 الشا والى ان هذا الكلام من العلامة القوشجي مجتهدا وانما نحن ان ندين لا يراد ان يرجع الى طائل الاول
 فلان عدم تسليم حصول المعلوم في العالم مكابرة محضه اذ قد ثبت في محله وتحقق البقاء بحسب صورة المعلوم
 في العالم والى القول بان الانكشاف يكون بالارتسام في مجرد آخر والنفس تلاحظ تلك الصور من هناك لا يجدي شيئا
 فاما قد عرفت ان الماديات تغيب نفسها عن نفسها وليس لها حضور عند ذواتها اهلا فضلا عن ان يحضر عن مجرد
 او ما يرتسم في مجردة الاحتمال لا يصح الا اذا كانت النفس مجردة عن المادة وغوشها واما الثاني فلان لو لم يكن
 المرتسم في النفس مجردة بل تكون مقررة بالعوارض المادية كالوضع المعين والمقدار المحدود والشكل المعين فلا يكون
 مركبا لان النفس تركبا بما هي لكس مع ان الواقع خلافه على ان من الكليات ما هي فرضية ليس لها افراد مجردة فلا يصح
 كون صورتها تلك الكليات مقررة بالعوارض المادية اهلا وان كانت الكليات ذات افراد موجودة في الحس

قوله والآلات الجسدانية الخمس سواء كانت باطنية او ظاهرة وجودها لا لذواتها بل بغيرها كالعين في المراد بها هبة
هي القوة الباصرة الموهبة في تجويز ملققي العصبيات الباطنية من مقدم الدماغ المتباينتين الى العينين
المخصوص قوله فلذلك لا يخفى ولعدم كونها مفارقات ايضا ولم يتعرض به لظهوره وكلفاية احدها قوله لم يتجوز الخم
لانه انما ادرك في اقل على تقدير وجوده الاثر مني في الكون جودي لي بالوساطة فاذا كان جودي لي بالاحاطة
فمحقق اقوى منشأ الانكشاف *

فلا يمكن ان يكون صورتك الكليات المحصورة للنفس وانه بوضع خاص من مقدار متقدر وشكل معين غير باس في العواضيل
المادية والا لم تكن مطابقة للشخص من افرادها يكون لك شخص مقرونا بعواضيل مادية مناسبة للعواضيل المادية المقرونة
بتلك الصورة فلا يكون مطابقة لسائر افرادها فلا تكون تلك الصور هي الكليات صوة النفس المقرونة على الجدار لا تكون مطابقة
لكل فرد من افراد المادية الفريضة بخلاف الصور الكلية فانها لا بد ان تكون مطابقة لكل واحد من افرادها واما الصورة المنقوشة
على الجدار فاما تلك الصورة الباصرة والكليات لا يمنع مطابقة الصورة لما لا بد منه للمطابقة هو ان يكون تلك الصورة
مقرونة بعواضيل مناسبة مقرونة لما لا بد منه وان خلت الصورة وما لا بد منه في الصورة في الصورة الكبر وبها كلام طبع على من اشتبه بها
قوله المراد بها انهم اعلم ان بعضهم توهموا ان معنى قول الشيخ والآلات الجسدانية وجوبها لا لذواتها بل بالعينين
وهي القوة الباصرة ان الكليات هي القوة الباصرة واورد عليه انه يلزم على هذا التقدير ان يكون العينين بمعنى الجسم المخصوص
قائمة بالباصرة وهذا ظاهر البطلان فيقال بعضهم ان قوله كالعينين مثالي للنفس وضمير راجع الى الآلات المعنى هي هي الآلات
الجسدانية القوة الباصرة مثلا ولما كان هذا تكلفا بعيدا عن الحاشي جعل قوله كالعينين مثالا للآلات حكما بان ليس المراد بها
الجسم المخصوص لان ليس بآلة حقيقة بل المراد بها القوة الباصرة مجازا والعلاقة بينها ظاهرة وقوله هي القوة الباصرة تفسير لقوله كالعينين
والحاصل ان المراد بالعينين هذا العقل الجرم المخصوص فانه لا دخل له في الادراك لانه ليس كذلك ولا الاله لا ادراك بل المراد بها القوة الباصرة
وبعضهم حملوا قوله كالعينين على التشبيه زعموا ان معنى الكلام بان الآلات الجسدانية وغيرها من الاعراض ليس لها وجود لذواتها وحضور عند
نفسها بل وجود تلك الآلات محالها حضورها بغيرها وهي النفس وهي هي الآلات الجسدانية القوة الباصرة مثلا ولا يخفى في غير ذلك التكلف
قوله وكفاية احدها انه وذلك لما عرفت ان قيام الشيء بنفسه معنى عدم قيامه بالمحل المستثنى فقط وكذا تجزؤه
عن المادية ونحوها لو كان يعمل عامل لا يعني في كون الشيء مدركا بل لا بد من كونه قائما بنفسه كونه مجردا عن المادية ونحوها لا يعمل
قوله لانه انما ادركه محصلة ان الصورة انما تكون مبدء الانكشاف في الصورة لكونها وسطا في حضور ذي الصورة
عند المدرك فاذا كان الشيء حاضرا عند المدرك بنفسه فلا حاجة في انكشافه الى توسط الصورة ولا يخفى ان هذا انما يدل
على ان الشيء اذا كان حاضرا بنفسه فلا حاجة في انكشافه الى حصول صورة عند المدرك لا على ان العلم بنفسه في ذلك الشيء
والعلم انه قد يستدل على كون العلم في العلم المخصوص من العلم بوجوه اخرى منها ما قال الشيخ في تعليقاته بعيد الكلام

والقول سجا زكون مناط العلم هو الاول من اثنائي بعيد عن الانصاف قوله حاصل ان الظاهر انه حاصل الكلام الكلي
كما ينادى المصدر الى المصدر والعجز الى العجز في تخصيص اثنائي بعيد مستغنى عنه وجسود ان تعقل الشيء وادراكه موجوده
لذات المجردة وحضورها عندنا بالابسطه كوجود زيد لنا وحضوره عندنا فانه بواسطه وجوده لصوره المتحدّه معذلنا او يدونها
كحضورنا وحضوره لعلية عندنا وعندنا تعالى المجردات لما كان موجودا لانفسها وحضورها عندنا بلا واسطه غير ما يكون
وادراكها لها بذواتها لا بما عداها

الذي نقله الشارح بهذه العبارة اني اذا ادركت ذاتي وكان ادراكي لذاتي من اثاره يحصل في فكيف يدرك ان ذلك
هو اثر ذاتي بل لا اني علمت قبل ذلك في فكنت اعرف من ذلك الاثر لعلامته من العلامات انه اثر ذاتي وان حضرت اثر
من اثنائي في ذاتي او في اثاره ذاتي ثم احكم بان ذلك الاثر هو من اثنائي فتعجب ان اجمع بين ذلك الاثر وبين اثنائي فاحكم فاقول
كل الاثر هو اثر ذاتي يكون قد سبق ادراكي لذاتي لاسيما ان الاثر فان قيل من اثار آخر كان حكمه حكم هذا الاثر فيسببه الى انما
بالضرورة ويكفي ادراكي لذاتي لا الاثر بل بوجود صورته ذاتي في الاعيان على ولا وجود آخر لذاتي واذا ادركت شيئا
اثر منه بسبب وجوده اثره في فلو وجدته في مكان ادراكي له اتم فاذا ادركت ذاتي من اثاره وجد لي وليس الا وجوده ثم
وجدته في الاعيان على لا يعزى فاذا ادراكي لذاتي من اثنائي ثم اتم ما لم يوج ادراكها من اثاره وانا ادركت ذاتي اثنائي
ومنها ما قال الشيخ المقتول في حكمة الاثر ان اثنائي القائم بذاته المدرك لذاته لا يعلم ذاته بمثال لذاته في ذاته
فان علمه ان كان بمثال مثالي لانايته ليس هي فهو بالنسبة اليه هو والمدرك هو المثال فيلزم ان يكون ادراك الاثنا
بعينه ادراك ما هو به لا ادراك ما هو به وان يكون ادراك ذاتها بعينه ادراك غير ما هو بمجان سخاوت الخا جيات فان
المثال ما لذلك كل هو ثم قال ايضاً ان كان مثال ان لم يعلم مثال نفسه فلم يعلم نفسه وان علمه انه مثال نفسه فقد علم
نفسه لا بالمثال قول هذه الدلائل مع ما فيها من الاقناع انما دلالتها على ان علم النفس من اثارها ليس يحصل
صورته فيها ولا تدل على ان علم النفس من اثارها ليس باجزائه عليها فافهم وانظر كلاما سيبه وعليك ان شاء الله
قوله بعيد ذلك لا يحصل صورته اثنائي عند العالم لما كان كافيا في الكشف الاشياء فحضوره اثنائي عند يكون كافيا بالطريق الاول
قوله وجسود ان تعقل الشيء اه قال الشيخ في الفصل اثنائي من المقالة الثانية من البصر السادس من كتاب الشفا يشبه
ان يكون كل ادراك انما هو اخذ صورة المدرك مخوم الاثنا فان كان الادراك ادراكا لشيء مادي فهو اخذ
صورته مجرد عن الماده تجريدا الا ان مراتب التجرد مختلفة وصناتها متفاوتة فان الصورة المادية يعرض لها
بسبب اللبادة احوال امور ليست هي لها بذاتها من جهة مادي تلك الصورة فتارة يكون النزع عن الماده نزعا
مع تلك العلل كلها او بعضها فتارة يكون النزع كاملا وذلك بان مجرد الشيء عن اللواحق التي لها من جهة الماده
مثلا ان لصوره الانسانية والمماهية الانسانية طبيعة الاحالة تشترك فيه اشخاص النوع كلها بالسوية وهي محدثا شيئا جديدا

وقد عرض لهما ان وجدت في هذا الشخص من ذلك الشخص فكثير لميل ذلك من جهة طبيعتها الانسانية ولو كانت
الطبيعة الانسانية يحب فيها التكثير لما كان يوجد انسان محمولا على واحد بالعدد ولو كانت الانسانية موجودة اثر
لاجل انها انسانية لما كانت لهم وفادون احدى العوارض التي تعرض للانسانية من جهة المادة هي هذا النوع من التفسير
والانقسام ويعرض لها ايضا غير هذه العوارض هو انها اذا كانت في مادة حصلت من تقدير من الكم وكيف الاين
والوضع بجميع هذه امور غيرية عين طبعها وذلك لان لو كانت الانسانية هي على هذا الحد اوجا اخر من الكم وكيف
والاين والوضع كان كل انسان يحب ان يشترك فيه فاذن الصورة بذاتها غير مستوجبة ان يلحقها شيء من هذه العوارض
العارضة لما بل من جهة المادة لان المادة التي يقارنها يكون قد تحققت هذه اللواحق كحس باخذ الصورة من المادة
مع هذه اللواحق ومع وقوع نسبتها بين المادة واذن زالت تلك النسبة بطل ذلك الخد لان لا يخرج الصورة عن المادة
محملا بل يحتاج الى وجود المادة ايقر ان يكون تلك الصورة موجودة لها وانما الخيال لا يتخلل فانه يبري الصورة المنزوعة
عن المادة تسمية اشد وذلك لانه ياخذ باعر المادة بحيث لا يحتاج في وجودها فيها الى وجودها واما لان المادة
ان غلبت او بطلت فان الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال فيكون اخذها اياها قاصدا للعلاقة بينها وبين المادة فاما
الا ان الخيال لا يكون قد جردا عن اللواحق المادية وكس لم يجرد باعر المادة تجر يدانها والجزء من اللواحق
لان الصورة التي في الخيال هي على حسب الصورة المحسوسة وعلى تقدير ما وكيف ما وضع ما ليس يمكن في الخيال
صورة هي بحال يمكن ان يشترك فيها جميع اشخاص النوع فان الانسان المتخيل يكون كواحد من الناس وليس يجوز
ان يكون ناس موجودين متخيلين على نحو ما يتخيل الخيال ذلك الانسان ولما لا وهم فانه قد يتعدى تخيلا هذه المرتبة
في التجربة لانه تعالى المعاني التي ليست هي في ذاتها مادية وان عرض لها ان تكون في مادة تلك وذلك
لان الشكل والوضع واللون وما شابه ذلك امور لا يمكن ان تكون الا للمواد جسمانية واما الخمر والشر والموافق
والمخالفة ما شابه ذلك فهي امور نفسها غير مادية وقد يعرض لهما ان يكون مادية والدليل على ان هذه الامور غير مادية
ان هذه الامور لو كانت بذات مادية لما كان يتخلل خيرا او شر او موافق او مخالفة الا عارضا بحسب وقد يعقل ذلك
بل يوجد قسوس ان هذه الامور هي في نفسها غير مادية وقد عرض لهما ان كانت مادية والوهم انما يدرك في مثال
هذه الامور فاذن الوهم قد يدرك امور غير مادية وياخذ باعر المادة كما يدرك الغير معاني غير محسوسة وان كانت مادية
فهذا النوع اذن اشد تقصا وافر قسلا في البساطة من النوعين الاولين الا انه مع ذلك لا يسجد للصورة عن الوهم
المادة لانه ياخذ باخرية وحسبته وبالقاساس اليها وتعلقه للصورة محسوسة مكثوفة بلواحق المادة مشاركة الخيال
فيها واما القوة التي تكون للصورة مستقيمة فيها اما صور موجودات ليست مادية البتة ولا عر لهما ان تكون مادية
صور موجودات مادية ولكن مبراة عن علائق المادة من كل وجه فقسب انهما تدرك الصور بان تأخذها اخذ المجردا

عن المادة من كل وجه فاما هو مجرد عن المادة من كل وجه فالأمر فيه ظاهر واما هو موجود للمادة اما لان وجوده مادي
او عارض ذلك فينظر من المادة عن الواجب المادة معه فيأخذها مجردا كهيئتها في الانسان الذي يقال له
على كثيرين وحتى يكون قد اخذ الكثرة بطبيعتها واحدة ويفرزها عن كل كم وكيف أين وضع مادي ولو لم يكن مجردا عن
ذلك لما صلح ان يقال على الجميع فهذا لا يفتقر ادراك الحاكم الحسني ادراك الحاكم الخيالي وادراك الحاكم الهنسي ادراك
الحاكم العقلي انتهى وبكذا قال في النجاة وقال في الاشارات اشياء قد يكون مجموعا عندنا بشا به ثم يكون متخيلا
عند غيبة مثل صورته في الباطن كزيد الذي البصر مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عندنا يتصور
منه مثلا معنى الانسان الموجود لغيره وهو عندنا يكون محسوسا قد غشيت غواش غريبة عن ماهيته كوازيلت عنه لم تؤثر في
كنهه ماهيته مثال أين وضع وكيف مقدار بعينه ولو توهم بدله غيبه لم يثر في حقيقة ماهيته انسانية وحس نياته مرجح هو
منعوني هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا تجرد عنها ولا لئلا لا البعلاقة وصفية جسيمة مادية ولكن
الامتثال في الحس الظاهر صورته اذا زال اما الخيال الباطن فتخيل مع تلك العوارض لا يقدر على تجديده لم يطلع عنها لكنه
عن تلك العلاقة المذكورة فتوهم صورته مع غيبوبة حالها واما العقل فيقدر على تجديده الماهية لكنه منفك
الغيبوبة المستتبها اياها كان عمل المحسوس على ما جعله عقلا انتهى قال المحقق الطوسي في شرحه انواع الادراك
اربعة احدها تخيل وتوهم العقل فالاحساس ادراك الاشياء الموجودة في المادة الحاضرة عند المدرك على هيأت مخصوصة
مخصوصة من الابتناء النوع والمشي وكيف الكم وتوهم ذلك البعض ذلك لا يفك الشيء عن مثاليها في الوجود
الخارجي ولا يشار كما فيها غيره وتخيّل ادراك الشيء مع الكيانات المذكورة لكن في حالتي حضوره وغيبته
والتوهم ادراك المعاني الجزئية الغير المحسوسة من الكيفيات والاضافات المخصوصة بالشيء الجزئي الموجود
في المادة لا يشار كما فيها غيره ولا يتخلل ادراك الشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث هو شيء آخر سواء اخذ
وحده او مع غيره من الصفات المدركة هذا النوع من الادراك فنده ادراكات متتالية في التجريد الاول
مشرطة بثلاثة اشياء حصول المادة والكثافة لهيأة وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثاني
مجرد عن الاولين والرابع انتهى والحاصل ان المدركات الجزئية مادية او غير مادية والجزئيات المادية
اما محسوسة او غير محسوسة والمحسوسات اما ان يتوقف ادراكها على حضورها وهو الاحساس لا يتوقف على التخيّل
وادراك غير المحسوسات هو التوهم والاما غير الجزئيات المادية فاما ان لا يكون جزئية بل كلية او يكون جزئيات
غير مادية واما كان فادراكها العقل فالمدرك لا بد ان يكون مجردا عما تجرّد اما هو المعقول والتجريد انقصا
وهو المحسوس باحدى الحواس ويتخلف الادراكات باختلاف تجرده فالبصر مجرد للصورة عن المادة لا عن اشياء
كالزئج الناحس اللون والشكل المعين غيرا وانما هو مجردا عما تجرّد اما على التجريد الاول لكنه لا يجردا بالكلية

فتعقلها بالمعنى المصدري هو وجودها لها ووضوحها عندنا بمعنى الحاضر عند المدرك عين ذواتها كما هو شأن العلم
المحسوس في نفسها فافهم قوله حكيمة تعبدية موجبة للكثرة وهي الحكيمة التي تتغير بتغيرها بالمصدق فان كانت معتبرة
في المعنوي بان كانت اخلت في حقيقة وقوامه فتوجب التباين بالذات ان كانت في المفهوم والعنوان فقط حكيمة
الاكتشاف بالعوارض الخارجية والذهنية بالنسبة الى الاشخاص فتباينها لا اعتبارا لها بل لا بد ان يعلم ان الحكيمة
للشيء كما تمل على معنى التباين بين بعدا في العقل والمعتول في تعقل المجزئات نفسها كذلك ان على معنى التباين بين
مصدق في العقل والمعتول ههنا فان العاقل ههنا ما هو عاقل وجوده له وحاضر عنده فهو بهذه الحكيمة معتقل

فلا احتياج في هذا النحو من الادراك الى المقابلة والوجه مجرد التجريد الزيد من تجريد الحسيال فمضى هذا النحو
من الادراك التجريد بالنسبة الى الاول اشهد واما القوة العاقلة فتجربها تارة ما فقد ظهر ان مناط العاقلة
والمعتولية عندهم كونه اشياء مجردا عن المادة ودعوا شيئا بالكيان ومدار الحاسية والحسوسية على كونها متعلقة
بالمادة نحو امور تتعلق بطلوع الادراك لا يجب فيه التجريد التام بخلاف المتعلق فانها تكون تجزئة تام فزرع بالغ
قوله فتعقلها بالمعنى المصدري آه اذ يتعقل بالمعنى المصدري عبارة عن وجود شيء شئ موجود بالفعل وجوده له
بنفسه مدارا وادراكه بذاته فادراكه لذاته هو وجوده له وانما تعلم ان القول بكون المتعلق بالمعنى المصدري صادقا
ومحمولا على الوجود يعني المصدري او بالعكس ان صح فلا يصح عند الشراح هؤلاء ان تصادق المصادفة في شئ
بكون احد با حصة لاخر وظاهر ان الادراك بالمعنى المصدري ليس حصة للوجود المصدري ههنا ولا بالعكس فافهم
قوله ومعنى الحاضر عند المدرك ان قال الامام الرازي لو كان عقل الذوات المخارطة غير زائد على ذواتها بل
يكون في ذاتها وعلاقتها لذواتها شيئا واحدا لكانت اذ اعتقلنا ما اعتقلها عاقلة لذواتها وليس كذلك اذ نحن نجعل
علمنا بوجودها محتاج في اثبات كونها عاقلة لذواتها الى شئنا فبرهان آخر مؤلف من مقدمات غامضة
وبطلان التالي يستلزم بطلان المقدم فبطل كون وجوده بعينه عاقلية ومعتولية لذواتها واجاب عنه بصدقه
في حواشي الآيات الشافيان علمنا بوجودها انما يقتضي حصول صورة عقلية منها في ذهننا وتلك الصورة هي صفة
منها في ذهننا وجود ذاتها في نفسها هو بعينها وجود ذاتها لنفسنا لا وجود ذاتها لذوات تلك المخارطات فيقتضي
قاعدة العلم التي هي عبارة عن وجود شيء شئ ان يكون ذلك الشيء متعلقا بمقتضى تلك الصورة فلا يلزم من تعقلنا
بهذه الصورة تعقلها بكونها عاقلة لذواتها نعم لو كان علمنا بذواتها حصول ذاتها الخارجية لنا لكان الامر كذلك
لكن ليس علمنا بها الا نحو حصول صورة منها في انفسنا وحصل الكلام يرجع الى ان ادراك الجوهر المجرد وعينه وجوده الخارج
لا عين حرة فلا يلزم من ذلك ماهية الجوهر المجرد ادراكه عالم بذاته وعلمه عرض عليه بان لا يقطع مادة الاشكال لانه اذا
حصل الوجود الخارجي للجوهر المجرد في الذهن بعينه بناء على حصول الاشياء بانفسها يلزم من ذلك وجوده الخارجي

فمن سبب الى خلافه كما لمحقق الدواني واتباعه حيث قال في الحاشية القديمة ان في علم النفس بذاتها موضوع
العالم مغاير لموضوع المعلوم بالا اعتبارا كغايير المعالج المستعمل فقد اخطأ المفسرون عما يخلق الشيخ فمفهومه كيف الخ كما انه
علامة الدليل الشيخ الناهض على نفي التغاير مطلقا ولم يقصودوا منها نفي التغاير الدواني فقط

ادراك ان الجوهري المحمود عالم وان لم يلزم من ذلك كونه حيدرا ادراكه عالم الاقول ان العالمين كجسمان الاشياء بنفسها في العلم
لا يميزون الى حصول الوجود الخارجي للاشياء بل غاية عموم ان الماهيات محفوظة في اسما والوجود وظروف التغير
وحصول الوجود الخارجي بعينه في الذهن باطل عند محققهم وسيجي بيان ذلك ان شاء الله
قوله في سبب ه لما اجمع الفلاسفة على ان صدق العاقل والمعتقل في علم شيء بنفسه احد محض من دون تعدد
وتغاير ههنا تعرض عليهم الامام الرزي في شرح الاشارات بوجهين الاول انه لو كان ثقل في ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقول
فعلنا بعلمنا بذاتنا ان يكون عين علمنا بذاتنا وحيث يكون هو ذاتنا بعينه ولهم جاني التركيبات الغير المتناهية واما ان
لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ايضا ان لا يكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا المتناهي ان حصول الشيء يقتضي تغاير الاشياء
كما ضاع الشيء الى الشيء ويجاد الشيء في ذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه فالتزم المحقق بطوسي في جواب هذين
الايرادين ان بينهما تغايرا ايا الاعتبار حيث قال في دفع الاول ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات صغير ذاتنا نوع من الاعتبار
والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ههنا لا تنقطع ما دام المتغير يتغير باوصاله ان علمنا بذاتنا لا معنى له الا ان في ذاتنا
لذاتنا وليس ههنا الامر واحد بالذات هو ذاتنا لكن فيه تغاير بحسب اعتبار فاننا باعتبار انه حاضر مغاير له باعتبار انه حاضر
وهو باعتبار انه حاضر معلوم باعتبار انه حاضر له عالم فالمتعدد ليس الا بحسب الاعتبار ولهم في الامور الاعتبارية ينقطع اعتبارها
فلا يلزم وجود الامور الغير المتناهية بالعلم في دفع الثاني ان تغاير الاعتبار كما في الحصول الاضافة فان المعالج لنفسه معالج
باعتبار آخر وليس كذلك في اليجاد ولا يقتضي تقدم الموجبة للموجبة بالذات تعرض عليه الشارح في كتبه بانه قد شبه عليه التعلية
الذي يستحق العلم بالتغاير الذي صدق العلم وليس ههنا تغاير في الحصول ههنا او صدق العالمية للمعلومية امر واحد بالذات
وبالاعتبار هو نفس ذاتنا بلا امر زائد معتبر فيه وهذا بخلاف المعالج والمعالج فان نفس معالج مرجح في ذاتها طبيعيا
من حيث انها مهيئة فقد اختلفا بالاعتبار ولو كان ههنا ايضا تغاير اعتباري لكان المعلومة مهيئة لاذات العالم من
حيث هي بناء على هذا التحقيق يمكن دفع الايراد الاول بانه ان يريد بعلمنا بعلمنا بذاتنا علمنا بمصدق علمنا بذاتنا فهو
ذاتنا بلاتغاير ههنا فكيف قد دونت ههنا فضلا عن التمسك وان يريد بعلمنا بمفهوم علمنا بذاتنا فهو غير ذاتنا وحيث لا اعتبار
فاذا قطع النظر عن الاعتبار ينقطع التمسك واما اندفاع الثاني في بيان حصول شيء شيء في علمنا بذاتنا عبارة
عن عدم ميبوبة ذاتنا عن انفسنا وعدم عيبها عن انفسها ليس اضافة حتى يستلزم التعدد والتغاير في ابل
قوله حيث قال في علم الدواني ان مقتضى اثر المحقق بطوسي حيث خرج الحاشية القديمة بالتغاير الاعتبار

بين العالم والمعلوم والعلم في علم النفس انما هو كاشع عليه صاحب الافق السنين شيئا بلحاظ حيث حال كيف يظن ان
 علم الجوز انما هو كاشع على الحشوية تقديريه في علم ان يكون في ذاته شيئا بازا والجمالية واخر بازا والجمالية وتقسيمه من شئ
 من نوعي التحصيل في الصنعة فضلا عن ان يرتضيه من في نفسه قوة طابطة للفلسفة والمعرفة صفة من صفة الحكمة فقدرنا
 الاولى البراقة في العلم ان متواليه لشيء هي كونها هي المجردة لشيء وعاطية هي كونها هي مجردة لشيء لئلا يشترط ان يكون
 ذلك الشيء موجودا في وجود المحقول في ذاته هو وجوده لمذكره وجوده لمذكره نفس معقلية بحيث ان المجرد كان موجودا لئلا
 بخلاف المادي فان وجوده في ذاته هو وجوده للمادة فكان وجوده بعينه عقله لذاته وامنه بازا الجمالية هو امنه بازا الجمالية
 الا ان في اقسامه بينه وبين الذات الساطعة لمقولات هي غير باسمة باعتبار ان في اتمها هوية المجردة لذاته عالما
 وحكمة ان في ذلك منها بازا الجمالية باعتبار ان هوية المجردة لذاته معقولة وضوئية هذامنه بازا الجمالية لا على ان في
 احد الاعتبارين مخالفا لآخر فاختلاف الاقسام متبع لاختلاف الاضافات الحاصلة بالجمالية ولو كان كما يظن لا يخبر الامر
 تغاير اعتبارات المبدأ الاول القويم الواجب بالذات تعالى ذكره بحسب العاطية والمقولة وسائر شيرين الصفات
 تنكز الحشيات في ذاته تقدر من مجده قبل هذا الاشارة كمرجح وزيل فيض في معرفة الجوارب الربوبية وبلن حكم الجوز ان
 الا ان تعالى عن امثال ذلك صانع قدوسه ويرتفع عن شأهاه سدة احديته فليس هناك الاكثر الا انما بحسب الربوبية
 والافاقات اللاذمة من المتعاليات بينه وبين غيره وحشية الوجوب بالذات اعني القويمية هي بينها جملة الحشيات تقديريه
 الكمالية بحيث يكذب بجهتين كماليتين على الاطلاق فيصدق إطلاقها بالحشيات الكمالية بالاسير على الحشية
 الواحدة الحق على ان لا تنكز اعتبارات الذات يكون انما انكز الحشية تقديريه فقط وكبرائه على ان في ذلك انكز الحشية تقديريه
 ما انما انما العلم مطلق ان مصداق العاقل في علم المجردات وانفس نفسها معاير لمصداق المحقول العلم مطلقا عبارة عن
 صفة انصافية مغايرة للعالم والمعلوم في مصداق العالم في علم النفس انما هي نفس من حيث قيام تلك الصفة بها ومصداق
 هي من حيث وقوع تلك الصفة عليها كما ان مصداق المعالج بالكثرة انما هي نفس انما هي من حيث قيام تلك الصفة بها ومصداق
 ومصداق المعالج بالفتح هي من حيث وقوعها عليها وبالحجاة العلم صفة واحدة بالحققة تختلف باختلاف تعلقاتها فان كان
 متعلقها امر غائبا عن العالم كان متعلقها بتوسط صورته الحاضرة منه عند العالم فيسمى العلم حصوليا وان كان متعلقها
 امر غير غائب عن العالم كغفراته وصفاته كان متعلقها بالذات بلا توسط الصورة فيسمى العلم حصوليا
 لا ليس بتوسط حصول الصورة ويستدل عليه بطلان العلم بالمعنى المصدري الذي يعبر عنه بداهة
 منتزع عن العالم بالعلم كحصولي كما انه منتزع عن العالم بالعلم كحصولي وانكاره عسى ان يكون كناية عن المعنى
 المصدري عبارة عن الحدوث من حيث تلبسه بالفاعل سواء كان تلبسه جزاء منه او خارجا عنه لظهور ما عنه فكل
 معشتر كما بين العلم كحصولي والعلم كحصولي دليل على ان بينهما معنى مشترك هو الحقيقة المعبر عنها بالشئ

فلا يريد ان القائل بالحيشية انما يقول في التعبير العنوان بـعلم المصنوع وهو لا يستوجب ان يكون المبحث
امرا اعتباريا حتى يكون العلم بها علما حصوليا لا حصوليا كيف سيصبح المبحث ان العلم المتحصل هو شي من حيث العوارض
الذاتية مع ان العلم المتعلق به علم حصولي لا حصولي بذاتية توجبية الكلام وانما العلم بـحقيقة المقام قوله واما العلم المتعلق به
علم حصولي لان الذات الماخوذة مع الحيشية لا تكتب عن امر اعتباري امر اعتباري موجود في طرف العلم بالوجود والعللي دور
الخارج بوجوده الاصلى بخلاف النفس فلا تكون نقابا لها انما نقابا لانها في احد الامور الثلاثة التي عليها بناء العلم المتصور
وجود الحاشيتين في طرف الاتصاف بخلاف انهما ليست عيناهما لعلها لا يكون علما حصوليا اذ العلم المتعلق
بالاشياء الغائبة عما يكون حصول صورة منها هذا تلويح في التوضيح

وهو الحدوث الذي اذا اعتبر كسبه بالفاعل كان من حيث تطلبه بالفاعل معنى مصديقا بالعلم حقيقة هي تلك الحقيقة
المشتركة التي نسبت لمصدرى اليها نسبة الانسانية الى الانسان الحيواني فاشتركة في دليل على اشتراك
عنشاً مشتركاً كما ان اشتراك الانسانية والحيوانية دليل على اشتراك حقيقة الانسان الحيوان اما علم الوجوب سبحانه بذات
فلا يدل البرهان على انه نفس في ذاته وليس حقيقة منفصلة فاعلم ان مصدرى المعبر عنه يستلزم غير متفرع عنه سبحانه اذ القول
بـتفرعه عنه سبحانه يعنى الى القول بتغاير مصدرى العلم والمعلوم في علمه سبحانه بذات والمالم يدل برهان قاطع على ان
مبدأ الانكشاف في علم النفس انها وغيرهما من الممارقات نفس انها فلا وجه لانكار اشتراح العلم لمعنى لمصدرى عن
الذات العاقلة فافهم قال الشارح كيف الذات في الظاهر ان يقال للذات الماخوذة مع الحيشية ليست سبحانه
عند المدرك بل بالتوسط الصورة لانها لا تتصور عند المدرك الا اذا لاحظها المدرك مع تلك الحقيقة فيكون
لها في تلك الملاحظة حصول وارتمام لا حصول عند المدرك بل بالتوسط الصورة فلا يكون العلم بها حصوليا
قوله فلا يريد ان القائل به وذلك لان المراد بالذات الماخوذة مع الحيشية في قوله كيف الذات الماخوذة الخ
مجموع الذات الحيشية ولا يريد ان الامر اعتباري فيكون العلم المتعلق بها حصوليا اذ الحقيقة لتلك المجموع عند نفسه
قوله فلا يريد ان القائل به نفس التغاير مطلقا اذ دليل الشارح انه ربما بقائه قائم عليه بل هو علامة لدليل الشيخ والمقصود منها
اننى التغاير الذي انظره امار المسمى لا يخفى على ذي البصيرة ان قول الشارح كيف الذات في الظاهر وجه خطا من علم التغاير
مصدق العلم والمعلوم في العلم حصولي لم يذكر له بل انى التغاير يقتضى بين مصدرى العلم المتصور حتى يكون له دار علمية
قوله لان الذات آه في نفسه انه يجوز ان يكون الحيشية المستبصرة مع الذات غفيرة موجودة في
الخارج فالذات الماخوذة معها لا تترككون غفيرة موجودة في الخارج وعلى تقدير كونها غفيرة
يجوز ان يكون معتبرة في التعبير والعنوان فقط لا يكون الذات الماخوذة مع الحيشية امرا اعتباريا
قوله فلا يكون نقابا لها لانها في العلم المتصور عند الفلاسفة احد الثلاثة امور هي ان يكون المعلوم مبنيا للعالم او لاله

بوصفة منقحة اليه وكان افتقار الاولين من هذا يحتاج الى البيان اذ عدم كون الذات الماخوذة مع بحيثية معلولا
ومعنا النفس من اجل البديهيات انما الاختباء في الثالث اذ يمكن ان يتوهم في بابي الاولى كون الذات الماخوذة
مع بحيثية وصلا منقضا الى النفس كسند على بطلان بان الذات الماخوذة مع بحيثية لا تكون عن امر اعتباري
امر اعتباري موجود في ظرف الخارج بالوجود الظلي وليست بموجودة في الخارج بالوجود الاصل فلا يمكن ان يكون هذا الامر
الاعتباري فضلا اذا الاتصاف بالانضمامي يستدعي وجود الشئيتين في ظرف الاتصاف انت تعلم انه يلزم في
ان يكون العلم المتعلق بالعلم المحصور على حصة بابل علما حصوليا اذ العلم حصولي جزائي الماخوذة مع حيثية الاكتشاف المحصور
الذي يتبعه يكون امر اعتباريا موجودا في ظرف الخارج بالوجود الظلي لا موجودا في الخارج بالوجود الاصل كما ذكره محشي فلا يكون اتصاف
النفس مع اية صرح في اشارة في موضع من تصانيفه ان العلم المتعلق بالصورة من حيث انها قائمة بالذات منقصة بالوجود
الذاتية علم حضوري فان قلت يجوز ان يكون بحيثية الماخوذة في العلم حصولي موجودة في عين ان تكون ماخوذة
بعض هذا من التبعية فقط قلت يقال شمله هنا ايضا فلا يلزم ان لا يكون العلم المتعلق بالذات الماخوذة مع بحيثية علما حضوريا
ثم لا يخفى ان الصورة الماخوذة مع حيثية الاكتشاف بالعوارض الذاتية ليست بموجودة في الخارج بمعنى انها ليست
موجودة خارج اشارة فلا يكون اتصاف العلم المتعلق بها حضوريا مع ان الشارح مصرح في مواضع من كتبه
بان العلم المتعلق بها حضوري لا يقال قد فصل الشارح في حاشي شرح التهذيب وحاشي شرح المواقف على ان الصورة
من حيث الاكتشاف بالعوارض الذاتية موجودة في الخارج واستدل عليه بانها منقصة انضمامية للنفس فلا يبر
من مقتضاها في ظرف وجود الموصوف لاننا نقول ان ادعاء اشارة الى القول بكون الصورة من حيث الاكتشاف بالوجود
الذاتية موجودة في الخارج ان الصورة بهذا الاعتبار منقصة انضمامية للنفس الاتصاف بالانضمامي يستدعي وجود الشئيتين
في ظرف الاتصاف مع ان هذه المقدمة ليست يينة ولا يثبت بل الذي يشهد بضرورية ان وجود الصفة في الموصوف
ضروري فالالاتصاف الانضمامي مقيد بان يكون الموصوف هو الذهن الصنفية هي الصورة الموجودة في ذلك الذهن لا يوجد
لوجوده فلا يلزم في الاتصاف الانضمامي وجود الصفة في الخارج فضلا فان قيل الصورة لما كانت موجودة في الذهن موجودا
في الخارج فلا يلزم وجود الصورة في الخارج ايضا اذ الموصوف في الموجود في ظرف بوجه وفيه يقال قد صرح بعض الحكماء بغير
من المعه ان نظرية الخارج ليس كظرفية الدار بل معنى كون الشئ في الخارج كونه بحيث يقرب عليه الاثار الخارجية ولا يلزم
من وجود شئ في شئ منتصف الاثار الخارجية ان يكون ذلك الشئ ايضا موجودا بالوجود يترب عليه الاثار الخارجية
بل يجوز ان يكون شئ موجودا في شئ موجود بالوجود اصيل بالوجود الظلي فان قلت الصورة القائمة بالذات
من حيث اكتناها بالعوارض الذاتية مبدء الاثار الخارجية كالانكشاف ونحوه قلت تلك الاثار انما ترتب
على ما هو منشأ الانكشاف حقيقة والصورة ليست منشأ الانكشاف لاعند الشارح ولا عند التحقيق فخط ظهرا

يجوز ان يكون شيئا لنفسه من دون ان يكون موجودا في الخارج بالوجود الاصلي اذ المقدر الضروري في الاصل
 الانضمامي ليس الوجود بل في المنعوت محتمل ان يكون الموصوف في الخارج وينضم اليه الصنف مع كونها موجودة
 ذهنية فانهم قالوا الشارح في الحاشية والمقصود ان وجوده عليه بان العلم بالمعنى المصدرى المعبر عنه به من مترج
 عن علم النفس والمجردات بنفسها قطعاً واذا كان العلم بالمعنى المصدرى مترجاً عما يصح انتزاع مفهوم العالمية ومفهوم المعلوماتية
 عن ذات العالم ومفهوم العالم ومفهوم المعلوم ومفهوم العلم متضايقة ولا يمكن ان يكون المفومات المتضايقة مترجة عن ذات
 واحدة الالزامات مختلفة معتبرة في مرتبة المصدرى اذ صدق المتطابقات يستحيل ان يكون احداً فيجب ان يكون مصدر
 العالم مغايراً للمصدق المعلوم لمصدق العلم فلا يمكن ان يكون مصداق العالم المتقول احداً واجاب عن بعض المحققين
 قد يرسى بمحصله العالمية والمعلوماتية وكذا العلم والمعلوم لا تضايقت بينهما في علم شيئا بنفسه او معنى علم شيئا لنفسه فمعرفة
 عن نفسه هو ليس ضافاً حتى يكون العالم والمعلوم متضايقين فيكون العلم الذي هو عبارة عن علم غيبية شيئا عن نفسه متضايقا
 للمعلوم فيجوز ان يكون شيئا حاضر عند نفسه مبدء الانكشاف نفسه من دون كفاية بينه وبين نفسه ثم قال كيف
 من هذا المورد هذا القول فانه يستلزم ان يكون شيان متضايقين بالقياس الى شي واحد فتعقب عليه كاستاذ العلامة
 بانه المان يكون العلم بالمعنى المصدرى المعبر عنه به من مترجاً عن الذات العاقلية او لا يكون والثاني ظاهر البطلان الفلاني
 ايضاً لا يكترون صحة انتزاع العلم بمعنى ذاته عن تلك الذات ولا يرب في ان العلم بهذا المعنى متضايق لمفهوم المعلوماتية
 ولا في ان العالم بالمعنى المشتق من هذا المعنى باعتبار قيامه مضايق لمفهوم المعلوم المشتق من هذا المعنى باعتبار وقوعه فلا
 لانكار التضايق بين العلم والعالمية والمعلوماتية بالمعنى المذكور واذا كانت تلك المفومات متضايقة فلا يمكن ان يكون
 مصداقهما واحداً وعدم غيبية شيئا عن نفسه ان لم يكن ضافاً لكنه صحيح لانتزاع معنى ضافى وهو ما يعبر عنه به من مترج
 لانكار التضايق بين العلم والمعلوم وكذا بين العلم والمعلوم الا اذا انكر انتزاع مفهوم العلم بالمعنى المصدرى من الذات
 لنفسها ولا اجترى عليه الا انهم يحرمون عليه اذا صح انتزاع العلم بالمعنى المصدرى ومفهوم العالمية ومفهوم المعلوماتية من
 الذات العاقلية فلا مجال لانكار التضايق بين العلم والمعلوم وكذا بين مفهوم العالم ومفهوم المعلوم اذ العالمية المستترجة
 عن الذات العاقلية لنفسها المان يكون بازائها معلوماتية ولا يكون الثاني ظاهر البطلان وعلى الاول فالمعلوماتية
 التي هي بازاء العالمية في علم الذات بنفسها المان تكون مترجة عن تلك الذات ومترجة عن غير ذاتها في طلب
 تحقيق الاول قطعاً فثبت ان بين العالمية والمعلوماتية في علم شيئا بنفسه تضايقاً بالمرتب اما ان شيان لا يكونا
 متضايقين بالقياس الى شي واحد اى اذ كان الموصوف بهما واحدة فليس كليهما خارج المعالج والمعالج فيما اذ كانت
 النفس ذاتها متضايقة مع ان الموصوف بهما ذات واحدة هذا كلامه الشريف واقول انهم عرفوا المتضايقين
 بانها الامان الا ان لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد في ذات واحدة من جهة واحدة وذكره وان القيد الاخير

قوله في الحاشية واللام فيما نحن فيه ليس الخ لعل غرضه ان وصف العاقلة بالمعتقولة من الصفات النفسانية التي مصدرها
حملها نفس ذات الوصف فكذا ان واجبة الثبوت لما كالوجود للوجوب ثباتها فلا بد ان الاتصاف بها ممكن لها والاتصاف
بشيء ممكن مسبق بالاعتقاد فلنفس استعداد ان يحد بها صارت عاقلة وبالآخر معتقولة قوله فيما قد عاقل والمعتقولة
ولعل الخ واللازم ان يكون علمها بانفسها يحصل صوابا

لا محال لتضامين كلا البوتة والمعتقولة العاضتين في مثل من جنتين هذا الكلام مض على انه يمكن ان يكون شيان متضامين
بالقياس لشيء واحد لان البوتة والمعتقولة العاضتين في جنتين لست في ضافة واحدة بل كل منهما طرف ضافة اخرى
ولو كان الامر كما زعموا لكان صواب قولهم ان العقيدة الانسية لا محال لتضامين كلا البوتة والمعتقولة العاضتين في جنتين متضام
قال الشافعي في الحاشية من محرم ان يرد في الخ لا يخفى على السامع ان لا يلزم من كون المعقول نفس المعية المجردة من غير ان يكون
معينة تقييده موجبة للتكثير ان يكون العاقل موجبة للمعقول بحيث لا يكون بينهما معايرة صلا لا ذاتا ولا اعتبارا بل يجوز
ان يكون المعقول نفس الذات لكن بعد تعلق صفة العلم بها كما ان المعالج اذا عالجت النفس فيها نفس المعالج لكن بعد تعلق صفة المعالجة بها
قوله فيكون واجبة الثبوت اقول ان اردوا كونها واجبة الثبوت لما ان ثبوتها لها غير معلل صلا لا محال لذاتها بل
متانف كما هو ظاهر التنظير ففينا انه لا يلزم من كون صفة العاقلة ووصف المعتقولة متشبهين عن نفس ذات النفس كون
النفس نفس ذاتها صلا لا محال بل ان يكون في تلك الصفات واجبة الثبوت لما سببها لحي اذا لم يحصل لذات
خلقت هي ذات فصيح ان سبب عنها ذاتها وذاتها فلا يكون هذا ان الوصفان واجبة الثبوت للنفس بمعنى كونها غير
معللة صلا وان اردوا انها غير معللين بمثل متانف فسلم لكن قوله كالوجود للوجوب ليس محله اذ وجود الوجوب سبحانه
ليس معللا صلا لا محال لذاتها ولا محال متانف الا يلزم كون ذاتها سبحانه موجولا للعباد بالذات او لا معنى لكون
الوجود موجولا وحلولا الاكون منشأ انزاعه لك اذ لا تقر له سوى تقرر المنشأ فالصواب ان يقال ان النفس
بعد وجودها غير متفردة في كونها عاقلة الى كسب صفة بقاءها تكون موصوفة بالعاقلة ولاني كونها معتقولة لنفسها
الى تعلق صفة بتعلقها تكون موصوفة بالمعتقولة من صفة تصوفها استعداد ان استعداد وجودها صفة
فيه واستعداد تعلق تلك الصفة به بل النفس نفس ذاتها عاقلة ومعتقولة وقد عرفت ما فيه من ذلك
قوله واللازم ان فيه انه لا يلزم من عدم اتحاد العاقل والمعتقولة ولعل في علم شيء بنفسه ان يكون علمه بنفسه
صورة فيه بل انما يلزم ان يكون العلم امر اذا على ذاته وهذا اللازم مقرر اذ التحقيق ان العلم مطلقا عبارة عن الصفة
القائمة بالنفس فان كانت تلك الصفة القائمة بها متعلقة بشيء نفسه بلا توسط الصورة فالعلم حضوري ان كان
متعلقا بشيء بواسطة الصورة فهو علم حصولي ولعل ان تلك الصفة القائمة بالنفس منتقاة الى التصور والتقدير
فلازم لتقسام العلم الحضوري الى التقدير والتقدير والحكماء وان صرحوا بان العلم بحضور لا يكون صوابا ولا

قوله فيها وتحقيقنا هذا إشارة إلى قوله فالتأمل والعقول ثم فاعلم كالتحقيق لجميع سبق وجه الظهور ان سبق يدل دلالة
ظاهرة على ان العقول هنا لو لم يكن عين العقول بمعنى الحاضر عند المدرك الذي هو حقيقة انصوري لزم ان يكون علمه
بمحصل صورته وهو الوجه ليس لغيره خاص من هذه المقام بل جازي انصوري مطلقا كما لا يخفى قوله عطاؤه في القاموس
غطي الليل فلان ما في نسبة ظلمته وانقطاعه كسائر الظلمة بالمرأة وجهها قوله فيها ودون العلم انهم لانها من الأمور الاعتبارية
الغير الحاضرة عنده فلا بد في علمها من الحصول قوله فيها وبه يظهر ايضا ان المجرىات مع كونها فاعرة القاء
في جميع الكمالات لما كان تعقلها عين في وانها

لكن كون العلم انصوري تصورا وتصديقا لازم عليه قطع ذلك لانه اذا كان العلم انصوري عين للمعلوم وانما عتبار
وعلم العلم انصوري علم خصوصي من العلم انصوري اما تصورا اما تصديقا فالعلم انصوري المتعلق بالعلم حصولي اما ان يكون متعلقا
او متعلقا بالتصديق فليزم اتحاد العلم انصوري مع التصور والتصديق ذاتا وعتبارا فيكون العلم انصوري ايضا تصورا وتصديقا
ولا يخفى التصور والتصديق العلم انصوري وما قيل في ذلك العلم له اعتباران الاول انه علم ما هو غير العالم وصفاته وبهذا الاعتبار
ولنا في انه مبدأ لاكتشاف الحقيقة هو بهذا الاعتبار علم خصوصي ليس بتصورا ولا تصديقا فلا يخفى سخافة لان التصور والتصديق
مستقلان بالبرهان فلا يمكن ان يكون الحقيقة التصورية باعتبار تصورا وتصديقا باعتبار آخر لا يكون تصورا وتصديقا فافهم
قال شارح الحاشية وتحقيقنا آه لعلك علمت بتحقيقنا الذي ان العلم والمعلوم العلم انصوري مطلقا لكس قال شارح قد ذكر
قوله يدل في الاشارة الى قولنا سابق على ان العقول في العلم انصوري لو لم يكن عين العقل لزم ان يكون علمه حصول
صورته في غير انقطاعه كما عرفت من قبل قال شارح كما سينكشف لك عطاؤه في قال في ما سيجي مقترضا على التسليم ان العلم
من الأمور التي تحققها باعتبار العقل من اختراع الذين بل هو افروني متحقق في نفس الامر وله حقيقة محصلة فاذا كان العلم مجموع
العروض والمعرض يلزم ان يكون حقيقة العلم قائمة من مجموع العروض غير هامة المقولتين المتباينتين لا شك ان حقيقة
مركبة ككس في اعتبارية وليس لها حقيقة وحدانية محصلة كما صرح بكثير من المحققين وانت تعلم انه على تقدير القول بكون
العلم عبارة عن الصورة الحاصلة لا معنى لكون العلم حقيقة محصلة اصلا اذ هو علم مجموع وهو علم ككس كيف وعلم الكم
فهذا لا يرد اسي كون العلم حقيقة غير محصلة مشتركة للورد وعلى من ثم ان العلم مجموع العارض والمعرض على من قال
انه عبارة عن المعرض فقط غاية الامر انه لا يلزم على القول بكونه عبارة عن المعرض فقط تركيبة المقولتين قال شارح
في بعض كتبه ان بنات الانكشاف هو ان يحصل المعرض فقط لا ان يحصل مجموع العارض والمعرض على ما يشهد
الضرورة كيف وتوصل المعرض في الذين خاليا عن العوارض تتحقق الانكشاف ولا يخفى ما فيه
قوله لا بد في علمها آه اقول فيه انه لو لم يلزم على شارح ان لا يكون العلم انصوري علم انصوري لان العلم انصوري عبارة
عن الحالة الاوالية المتشعبة عن الصورة ولا شك انها على هذا التقدير من الأمور الغير الحاضرة عند النفس فلا بد في علمها من الحصول

فالواجب تعالى عن جميع أنواع النقص الحق بان يكون صفة العلم وكذا جميع صفاته التي هي متساوية الاقدار في كون
مجملها نفس الذات العليم بان شاركه امر صفة تعالى معين بذكره من المحجة القاطعة والبيينة المساطعة فثبت

قوله فالواجب تعالى آه اعلم انهم يتخللوا في كون صفات الواجب جل شأنه معين انما تحته او غير ذات اولاهي ولا غير
فذهب الحكماء الى الاول وهو ان العلم لا يتخلل في الثاني والاشاعة الى الثالث استدل الحكماء على ما ذهبوا اليه بوجه منها
ان صفات لو كانت زائدة على ذات الحق كانت مكنة لاحتياجها الى الوجود فلا بد لها من علبة فكل العلية لا تخلو
ان تكون ذات الواجب بجان او غيره اهمل الى الثاني لانه يلزم على هذا احتياج الواجب بجان في كونه عالما وقادرا
الى غيره فيلزم استحالة الغير وعلى الاول يلزم كون البسيط الحقيقي فاعلا وقابلا معا واوروه عليه بان العلم اتضاع كون
اشيى قابلا فاعلا وتفضيله ان القبول تخطيط ويراد به الافعال التجدد في قدر تخطيط ويراد به طلق الانصاف فان كان
مرادوهم بل يلزم على تقدير كون الواجب بجان علة لصفاته كونه فاعلا وقابلا بالاسم الاول فلو زعمتم وان اولادهم كونه
وقابلا بالاسم الثاني فلامتناع كون اشيى الواحد فاعلا وقابلا اولهم دليل على جواز ثبوت حشيتي فعل القبول مطلقا
ومنها ان صفات الواجب بجان صفات كماله فيلزم على تقدير كونه زائدة على ذاته سبحانه ان يكون متشكلا بالغير وادرا
بانه ان اراد سبحانه بالغير ثبوت صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته تعالى فهو جائز عندنا وان اراد به غير فلا بد من تصدير
حتى يظهر فيه تحقيق المقام ان صفات الواجب بجان غير ذات الحق لا معنى ان هناك ان صفته وهاستحان ان يكون ان صفته
عبد من صفات بل رتبة بل معنى ان صدق الصفات الكمالية نفس ذات الحق بلما زيادة امر عليها ونفسيات حشيتية اليها والاول
كون الصفات الكمالية مسبوقة عن رتبة نفس ذات الحق فذات سبحانه تترتب عليها ما تترتب على ذات صفته وذاتنا غير ثابتة
في انكشاف الاشياء مثلا بل محتاج في انكشافها الى صفته تقوم بنا بخلاف ان ذات تعالى فان ذات غير محتاج في انكشاف الاشياء
الى صفته تقوم بها بل ذات جل شأنه تقوم مقام جميع الصفات بمعنى ان ما تترتب على عزة تعالى بعد قيام الصفات
تترتب على نفس ذات تعالى وهذا معنى قولهم انه سبحانه عالم بلا علم وقادر بلا قدرة يعني ان آثار العلم والقدرة وغيرهما تترتب على
ذاته تعالى مع عدم قيام صفة العلم والقدرة بذاته الا قدس واستدل المتكلمون على زيادة الصفات بان العلم مثلا
لو كان نفس الذات والقدرة اي نفس الذات لكان العلم نفس القدرة فيكون المعلوم من العلم والقدرة امر واحد
وهو ضروري البطلان وفيه ان هذا الدليل انما يدل على تغاير مضموى العلم والقدرة ومغايرتهما للذات الاعلى تحقيقا
ومغايرتهما لما وليس الكلام في المضموم اما الاشاعة فان اردوا ان صفاته ليست اعيان ذات الحق بحسب المضموم وليس نعم
بحسب المصدق فهو حق لا اشكال عليهم صلا وان اردوا امر آخر فمع ورود الاثر كالات عليهم ليس الكلام مع معنى محصل
قوله بعين ذكره آه اعلم انه وان كان التحقيق ان صفات الواجب بجان عين ذاته تعالى كما عرفت
لكن الدليل الذي سماه المحشى حجة قاطعة وبينة مساطعة لا يدل على عينية صفة العلم ايضا فضلا عن عينية جميع الصفات

قوله يلزم اجتماع الثنتين فان بعض الاطالع لاحد ان يتوجه عليه ليقض لان مقدمات البيان بعد التسليم الاغراض
عمامية على استحالة اجتماع الثنتين يستلزم عدم علم التجزيات على وجه جزئي فانه على تقدير حصول الاشياء كما
يلزم اجتماع الثنتين لا محالة يقول بعدة اتصاف بمجمله الثنتين ان في قوله بعد التسليم شعار الى انه لاحد ان يرفع على تقدير
كون علم الصورة الذهنية حصولا وان كانا متحدين بالذات لزم عدم اجتماع الثنتين استحالة استنادا به عبارة عن
اجتماع امرين متشاركين في الماهية النوعية في محل واحد فيلزم من جهة ما حيث يرتفع الامتياز بينهما كالمسح به
الحشي في موضع آخر والتأثيرين المتحدين ذاتا لا يتوقف على اختلاف المحل شخصيا فحسب بل المحل الواحد في امرته
متعددة اوزمان واحد يوجب تعدد الشخصيات باعتبار الجهات كالسيوف وفي قوله والاغراض اشارة الى ان
ما يتبنى عليه استحالة من ارتفاع الامان عن حكم الحس على تقدير جواز

قال الشارح ولا يلزم اجتماع الثنتين آه هذا دليل مشهور للفلاسفة على ان علم النفس بصفاتها خصوصي وتقريره
انه لو كان علم النفس بصفاتها حصولا لزم فيها يلزم اجتماع الثنتين استحالة وهو عبارة عن وجود فردين من نوع واحد
في محل واحد في زمان واحد بحيث يرتفع الامتياز بينهما وذلك لانه لو حصلت صفة النفس في النفس يقع فردان من نوع
واحد في محل واحد بان احد عن الصفة وصورتها في النفس ليس بينهما امتياز صلا لان الامتياز بين فردين اما
بسبب الماهية او بحسب المحل او بحسب الزمان وكل ههنا منتفيت او راد عليه بوجوه منها ما سببه كالحشي وسببه كالدلالة
اشارة الله ومنها ان مقتضى ما اذا تصور ماهيات الصفات لتصور الماهيات كما يكون بالتجريد والتعريف فلا بد من حصول
صورها وتخصها بالثبوت فيلزم قيام الثنتين في محل واحد بحيث بان الكلام في الصفات التجريدية فلو حصلت ههنا
يلزم الاستحالة قطعاً لافقارها لاختلاف تصور ماهيات الصفات اذ لا يلزم سلا لقيام الثنتين مع تغاير الهويات اذ الصور
هويات غلية و الصفات نفسها هويات صلية ومنها انه لو فرض ان علم النفس بصفاتها علم حصولي فلا شك ان الصور هي صلات
منها في النفس موجودة بوجود ظلي ذهني في تلك الصفات نفسها موجودة بوجود صلي خارجي فصورها تكون مغايرة لما في نحو لو جوب
فككون الصفات صورها متغايرة بالتحقق فيتحقق الامتياز بين الصفة الموجودة في النفس بالوجود الاصيل وبين تلك الصفة
الموجودة فيها بالوجود الظلي فلا يرتفع الاستياز بينهما في نفس الامر وهذا لا يرد في غاية المستلزمة *
قوله اشارة الى انه ان لم يكن العلم لا يلزم فيما نحن فيه اجتماع الثنتين استحالة فان قلت ان الاختلاف
الموجب للثبوتية والتغاير انما يكون باحد الاسماء الثلاثة الاول اختلاف الماهية والثاني اختلاف المحل الثالث اختلاف الزمان
والاختلاف ههنا بالاسماء المذكورة صلا اذ لا بد من الذي هو المحل وكذا ماهية الحال وكذا الزمان واحد
قلت حصر الاختلاف الموجب للثبوتية والتغاير في الاسماء الثلاثة المذكورة ثم بل ههنا نحو احسن
من الاختلاف يوجب التمايز وهو اختلاف استعداد المحل فانهم حكموا بان الصورة كجسيمة ماهية واحدة

مما از ان يكون السواد الخموس واحد اسودات كثيرة فليس ينبغي ان يتنهي عليه لاننا لا نجد باسا في الارتفاع المذكور
اذ الخمس قد ينقطع كذا كما هو المقرر في مقوله عا دة احتماله او عا مخضن كيعث ابن الجهم في الصنع فيعند كثر
ثم كنية ثم سواد ثم حلوك وليس في ذلك تضاعف فاد السواد المطلق عليه فالكهنة كد تان اجتماع السواد كعتان والمحل
سوادان في الجمعية اجتماع اثنين فلو تان اما تفرق فتمت فلو انه على تقدير حصول الاشياء نفسها لا بد لعلم الخبي بامر جزئي
ومعها الهيولى اي واحد وقد قامت بها اذ الخمسيات في زمان واحد بحسب المار وانما وغيره ما واما جزوا ذلك فلا
استعدادات المحل فيها من جهة اتحاد الهيولى للصورة المبنية المائتة يحصل في الصورة متنازة عن الصور الاخرى من جهة استعداد
لصورة الجمعية انما يتحصل في الصورة متنازة تلك اذا كان كل فيجز مثل في كل في الصورة وصورة الصورة ايضاً فلا بد
اجتماع اثنين لتحويل عن ما يرتفع الامتياز بين اثنين بحسب المحل المائتة والزمان جهة استعداد المحل اذ الامتياز في
استعداد المحل حاصل وفيه ان مجزوات استعداد المحل لا يمكن ان يكون منشأ الامتياز لتباين صلا واما الامتياز بين افراد
الصورة الجمعية الحالية في الهيولى فهو بطلان للصورة النوعية المختصة بكل واحد منها وذلك لانهم معاً بان اثار الاجسام
متخالفة بالضرورة فمنها يقتضي الحرارة والصور الى الفوق مثلاً ومنها ما يقتضي البرودة والهبوط الى السفل فلا بد
من ملته ولا يمكن ان يكون تلك العلوية الجمعية المشتركة لا تشاركها في جميع الاجسام ولا الهيولى لانها قابلة لمختصة فاعلم
اذن ان مقدار الخمس سوي الصورة الجمعية والهيولى وهي الصورة النوعية منشأ امتياز افراد الصورة الجمعية عندهم
لذلك الصور النوعية استعداد المحل من ان كان مختلفا لكل استعداد من حيث هو استعداد لا يتصور منه الاستعداد للصورة
فولم يجوز ان يكون اعلم انهم مختلفون في جواز اجتماع اثنين فجزء بعضهم ومنه لا اكثر من انما يجوز ان يتباين في
بان الجهم نفس الصنع فيعلوه كدرة ثم كنية ثم سواد ثم حلوك ليس في ذلك تضاعف فاد السواد المطلق عليه فالكهنة كد تان
اجتماع السواد كعتان اجتماعا وحلوك سوادان اجتماعا فثبت اجتماع اثنين في كل واحد من رتب السواد المتفاوتة باشد
والضعف انواع من اللون متخالفة بالحقبة وانما الاشتراك في مراتب السواد في عارض مقول عليها بالاشتراك
والمحصل ان مراتب الكيف المختلفة بالحدة والضعف متخالفة كما تقرر عند المشايخ وليس الشديد مركبا من
الضعف فليس حلوك سوادان ولا سواد كعتان لا الكهنة كد تان الى هذا اشار المحشي بقوله فليست استعدا للمنفرد
الاصل انه لو اجتمع اجتماع اثنين لا يرتفع الامان عن الخمس فاني يجوز ان يكون في الواحد من شيئين كثر في غيره في السواد
وربما لا نجد في ارتفاع الامان عن الخمس باسا فان الخمس قد ينقطع كثر فانه يرى شيئين بعيد صغيرا وشجارا شط منكوته
والعتبة في الماء جده للاجسام والركب في الحقيقة يرى السائل متحركا الى غير ذلك واجاب عنه استاذ الاستاذ
جدي قدس سره بان تجوز ارتفاع الامان عن الخمس ما يحل كثر من الاحكام واما الامثلة المذكورة
لوقوع غلط الخمس فلها اسباب مذكورة في علم المراتب والمناظر ولا شك ان تلك الاسباب منتقاة فيما نحن فيه

هذا هو الوجه في
الاعتراض على
الاجابة
في قوله
فليس ينبغي
ان يتنهي عليه

ان يحصل هو بنفسه وبتخصيصه مقارنا بالعوارض الحسنة في الذهن

ولعل الحق انه لا يلزم الاستحالة المذكورة فيما نحن فيه اذ صفات النفس ليست مما يلائم الحسنة الثاني ان يحجب تقدير
اجتماعها في محل عدم تمايزها بالذات بالعوارض البقية اذ الماهية مشتركة بينهما وكذا لو ازمها الصفات لنفسية مشتركة
ايضا فلا امتياز بينهما أصلا فلا اثنينية فلا تماثل فانه فرع الاثنينية وادور عليه بان عدم التمايز في نفس الامر محرم كجواز تمايزها
عند الاجتماع بعوارض مستندة الى اسباب متفرقة دون المحل وعدم التمايز عند ما يغيب متعني لان مرجعه عدم علمنا بالتمايز وكذا
فيه بان عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد بل غاية عدم العلم بالاثنية واجاب العلة لا تقارنا في شرح المقام
ما ذكر على تقدير تمامه يفيد عدم الامتياز في نفس الامر لا عند العقل فقط الثالث ان يعجز اجتماع التمايز في نفس الامر
اجتماع سواين في محل فيجوز ايضا ان يتعني عند واحد ما مع بقا الآخر فاذا اتفق عن المحل احد التمايز فيجوز تصانف كل محل
بضد المثل المتعني لان والاحد ضد الآخر عن المحل صحيح لا تصانف لهند الآخر ذلك الضد ضد المثل الثاني فيلزم اجتماعهما
مع ضد ذلك محال وادور عليه بان يتعني على جواز ضلوع المحل عن احد التمايز فيجوز ان يكون التمايز المتعنيان المحل لا يلزم
فلا يجوز زواله عن المحل متناعا على المحل لا يتغير الشيء وحمدة الآخر فجزان يكون الشيء خاليا عن الشيء الذي هو المثل الاول
وعرض حمدة الشيء لا يلزم اجتماعهم من كذا وقع الاقليل والقال وكفى ان اجتماع التمايز بحيث يرتفع امتياز
بينهما بالكلية في نفس الامر محتمل اذ الامتياز سادق للوجود فلا يصح رفع الامتياز من شيئين في نفس الامر
الاذا صح وجود شيئين بوجود واحد وبغير عقول والوجود معنى مصدرى مختلف باختلاف المضان في مقابل
قوله ان يحصل هو بنفسه ثم حصول الجزئي الخارجي بنفسه شخصية مقارنا بالعوارض الخارجية في الذهن من جهة الحكماء وقد نص
عليه الشيخ في كتيبه كالشفار والاشارات غير ما قد سبق منا نقل بعض تلك العبارات في الاستغنى على التماثل فيها ان يجهل
ان الاشياء الخارجية تحصل في الذهن بتخصيصها وعوارض اللزامة لها لكن في الاحساس باحدى نحو السطارة التجربة
نفس الامور مع شرط حضورها عند الحس عند وقوع ذنبه في التحيل مع غيبوبة حاملها التجربة عن المادة وعن وقوع ذنبه
بمخلاف سائر العوارض باجملة الموجود في الذهن نفس الهوية الخارجية وهذا المذهب بان كان فتحا حجة الفلاس
لكنه لا يصح على تقدير كون مصدرى الوجود مصدرى نفس الماهية كما هو التحقيق اذ على تقدير حصولها في الذهن كان
هي في الذهن مصداقا للوجود الخارجي فتكون باهي موجودة ذنبية موجودة خارجية فتكون باهي ليست الاعيان
في الاعيان وهذا صحيح الاستحالة واليقين علم الجزئي باهو جزئي حصولي البتة فاما ان يكون نفس ذنبه باهي في الخارج
مرتبعة في الذهن فتكون باهي حاصلة في الذهن مرتبة في الاعيان لا يكون ذنبه باهي موجودة الاعيان حاصلة في
بل بعد تعريضها عن الوجود الخارجي لما كان التعري عن الوجود الخارجي سادقا للتعري عن الشخص فلا يكفي حصولها مع التعري عن
الخارجي في علم الجزئي باهو جزئي وقد كان الكلام في علمه باهو كذا ايضا الوجود في الذهن عبارة عن المحل في كذا هي في علمه

اذ امكن قاصر عن فائدة علمه بما هو كذا كذا بل هذا الاجتماع لتسليم الذي اريدتم باستحاشه لاجتماع الشخصين في الخارج
او الشخصين الخارجيين المتشاكسين في الماهية النوعية في محل واحد فهو نفس ولا يصح في انكار علم اجزئي بما هو
جزئي فانهم استدلوا على حصول الاشياء بنفسها في الذهن

ومصدق المحلول بنفس ذات الحال ولا زيادة امر ونقصان حيثية فلو حصل الجزئي الحقيقي من الجواهر في الذهن كان نفسه
مصدق المحلول فيكون ذاته بنفس ذات مصداقا لا تقار الى الموضوع فيكون محتاجا الى الموضوع حيثما كان فيكون حينئذ في الخارج
ايضا محتاجا الى الموضوع ومقتضا اليه فلا يكون جوهرا ايضا فيكون بما هو في الاعيان لا في الاعيان ايضا يحصل في الذهن متعززا
في الخارج لا بد ان يكون له ماهية مشتركة بين الموجود الخارجي والموجود الذهني لا محالة ان يكون الموجود الخارجي والموجود الذهني
واحد بالعدد ولو حصل الجزئي بما هو جزئي في الذهن فظاهر انه لا يرتفع عن الخارج بصفته بل يبقى في الخارج فلا بد ان يكون
له حقيقة مشتركة بين الموجود الخارجي والموجود الذهني مع ان وجوده وتخصسه عين بالهية فلا ماهية له مشتركة بحصول وجوده في
تخصيصه بل قيل ان حقيقة الشخص لشي لا ينافي وجوده في الذهن لا يجب ان يتشخص شخص ما حصل من قبل وجوده في الموضوع
ولا يتشخص ان يكون لشي احد شخصان احدهما خارجي والاخر ذهني اذا تشخص الخارجى فميز له عن الاشخاص الخارجية طرود الاشخاص
الذهنية الحاصلة له من الامور المغايرة لذلك لشي وتخصسه الذهني الحاصل عند وجوده في الذهن بغيره عن شخصه ذهنية
اخر حاصلة له بالنسبة الى الاذهان الاخر فان تشخص الخارجى بغيره الكلى بالنسبة الى الشخصات الذهنية غاية الامر ان ليس
بكل في الاصطلاح فلا يخفى سخافته لان تعدد وجود لشي الواحد مع بدهته بطلانه سرح الشيخ ايضا في الالهيات الشفاء
ومع ذلك لو جاز وجود الشخص المعنى الذي وجوده وتخصسه عينه في الذهن فلا يحصى عن لزوم كون الشخص الخارجى من الجواهر
حين حصوله في الذهن وقيامه قائما بنفسه غير حاصل فيه ايضا لما كان مصداقا المحلول بنفس ذات الحال والمساوقة
بين المحلول في الذهن والتشخص الذهني ضروري فيكون الشخص الذهني بنفس ذاته مصداقا المحلول في الذهن فانهم
قوله اذا كلف قاصر لا يخفى ان كون الكلى قاصر عن فائدة علم الجزئي بما هو جزئي لا يستلزم حصول الجزئي في الذهن نفسه
وتخصسه متعارفا بالعوارض الخارجية بل يجوز ان يكون حقيقة الجزئي حاصلة في الذهن مع تشخصه مماثل التشخص الخارجى
وهذا التقدير يكتفى في علمه على الوجه الجزئي فهو حاصل في الذهن مع التعرض للوجود الخارجى لا ان لا يصح على تقدير عينه لوجوده
قوله بل هذا الاجتماع لتسليم ان قال بعض المحققين قدس سره ان محل صور الجزئيات القوى كجسيائية وهي منقصة بانقسام
موضوعاتها فصورة جزئي يحصل في جزء من القوة وصورة جزئي اخرى جزء اخر منها فلا اجتماع واما الجزئيات
المجردة وان كان محلها النفس لكن علمها ليس على وجه الجزئية انما يدرك لبياتها دون اشخاصها فلا تسليم هناك
اي قول لا وجه لاختصاص جزء بحصول صورة جزئي وجزء اخر بحصول صورة جزئي آخر وهذا ظاهر جربا
قوله فانهم استدلوا على علم انهم استدلوا على ان الاشياء بنفسها في الذهن بوجوبه في الالهيات لال الوجود الذهني لم يثبت

على ان يحصل في الذهن نفس الشيء كشخصه وشماله فانها تدل على ان متعلق العلم لابد ان يكون حاصله عند حصول متعلق العلم
فلا بد من حصول نفس الشيء في الذهن اذ الحكم على شئ بالخيار له بالماهية لا يتعدى منه اليه فلا بد من حصول الشيء في الذهن
ولتعب عليه لا في العلامة بل في الماهية اذ الحكم على شخص العيني او على صورة الذهنية وعلى تقدير ان لا يدل
الدليل التام على ثبات الوجود والذهن على حصول الاشياء بنفسها في الذهن المتعلق بتقدير الاول فلا بد على هذا التقدير
يكون الحكم على الماهية عينية فلو وجب وجود المحكوم عليه في القضايا الموجبة وجب وجود الماهية عينية ولم يكف جود صورها
الذهنية لصديق الحكم سواء كانت الصورة الذهنية مشاركة لها في الماهية او مغايرة لها فيها لا على هذا التقدير لا يكون وجود
شخص الماهية كافيا في صدق الحكم على شخص آخر منها فان وجوده لا يكفي لصدق الحكم على غيره فليكن هذا التقدير لا يكون
القول بوجود الذهن مجديا أصلا وتوفيق حصول الاشياء بنفسها في الذهن انما على تقدير الثاني فلا بد لما قلناه من الحكم على الماهية
والموجودة بالوجود الناطق منها الى الهوية العينية مع كونها مغايرة لها وجودا وتخصصا وان كانت مشاركة لها في الماهية فلما اذا
لا يصح الحكم على شئ من ذلك الشيء فالتفاني بحسب الموضوع فقط والتفاني بحسب الموضوع لا يتخصص الماهية جميعا بل يتخصص
الاختصاص عن المحل والصدق عدم امتناع عن الكشف المتأخر على انه لما تعدى الحكم على الوجه المحل من الشيء سنة ذلك
كما يحكم على المتغير بانه مشار اليه فيصدق الحكم من معنى الشيء الى محتم فلما اذا لا يتعدى الحكم من شئ الى ذلك الشيء
والثاني ان شئ شيء يكون ميانا الذي الشئ لم يابن لا يكون منشأ لانكشاف المبادئ لا يخرج من الاصل بل من الشئ اما لا
فلا بد ان كان المراد بعدم كون المبادئ منشأ لانكشاف المبادئ لا يخرج من الاصل بل من الشئ اما لا
مطابقا لانه يجب ان يكون صادرة على المطلوب ان كان الغرض منه ان الكاشف للشيء يجب ان يكون متحدا بموضوعه
ففيه ان يحصل من الشيء في الذهن لا يمكن ان يكون هو نفسه بعينه كما عرفت واما ما نينا فلا نخرج من هذا الى ان وجهه
المبادئ اياه بحسب مقتضى ما يكون كاشفا فلما جاز ان يكون وجهه المحل في الذهن كاشفا فلم لا يخرج ان يكون وجهه
الحاصل في الذهن كاشفا فان قيل ان كاشف الشيء لابد ان يكون متحدا بموضوعه لا عليه قلنا ان الصورة الحاصلة
من الشيء عند العقل ان كانت متحدة معه بحسب الماهية فليست متحدة معه في الوجود وعندهم ايضا فلا يكون محمولا على
ذلك الشيء مع كونها كاشفة له من جهة واحدة فلان الصورة الحاصلة من الشيء في الذهن المتحدة معه في الماهية
لها نحو ان من العلاقة مع ذلك الشيء الاول انها محكية له والثاني انها متحدة معه بحسب الماهية فلا يخجل اما ان يكون
العلاقة الموجبة لانكشاف هي العلاقة الاولى في حقيقة بين شئ فذو شئ ايضا ويكون هي الثانية فيلزم
ان يكون الصورة الحاصلة من يد كاشفة لعمد والاتحاد بها في الماهية فان قيل مجموع العلاقات بين وجهه
قلنا فلا بد من اقامة الدليل على هذا ودونه خرب القناد كذا اذا افاد الاستاذ العلامة فلهذا عرفت هذا
ان القول بحصول الاشياء بنفسها في الذهن بطل لوجه شئ منها ما قد قرناه وانا انما تصورنا حقيقة انه عليه كاشفا

وكذا تضادها مع البرودة انما هو في الوجود الحسيني دون الظلي وتخص هذا الجواب عن المقدمة الثالثة من معنى هو ان
 الحقيقة قيامها بمتابعتها مطلقا سواء كانت الصفة موجودة بوجود ظلي او لا فليس كون اقيامها بحسب الوجود ظلي مقتضيا
 مستلزما لكونها محال تصفا بل انما هي في الواقع لا تشك ان هذا المنع عام لمادة اشبهته مطلقا سواء ثبتت الصفة بغيرها ام لا
 او بصفات المعدوبات تعيين ان مقتضى شي من الوجود الخارجي او نفس الصفة معدون اعتبار مطلق الوجود كما في
 المعدوبات لما في الماهية ليس ما يلزم في اجواب التعرض لكون مقتضى للاتصاف هو الوجود الحسيني لا يلزم للموجودات
 تقرير شعبة حيث قالوا يلزم ان يكون الذين جارا وبارا لان اثار اجواب تلك الظهور ان من اجواب تلك المنع فلا يرد في
 العلوية التعويجي في شرح التجربة ان هذا الجواب مخصوص بما لا يوافق في الماهية بصفات الموجودات في الخارج
 كما كراته والبرودة والاشمال لا يقطع مادة اشبهته فانه تشبث بلوازم الماهية كالزوجية والفرقية بصفات المعدوبات
 كما لا يتناع ويشال بان يقال حصلت الزوجية والفرقية في الذين يلزم ان يكون الذين وجبا وفردا اذ لا معنى للزوج والفرق الا
 يحصل فيه الزوجية والفرقية وكذا لو حصل الانتناع في الذين يلزم ان يكون الذين متناعا اذ لا معنى للمتنع الا حصل فيه الانتناع
 لم يمكن التخصيص عنه بهذا الجواب ولا يفسر ان يقال اتصاف محل الزوجية بهما من احكامها المتعلقة بوجودها الحسيني وكذا
 مع الفرقية انما هو في الوجود الحسيني دون الظلي اذ لا وجود معنا لاشمالها من اللوازم وكذا الكلام في الاستقلال بمشاله
 الا لا يمكن ان يقال ان كون محل الانتناع موصوفا بمن احكامها المتعلقة بالوجود الحسيني اذ لا يتصور له وجود منه
 وتحقيق المقام ان المشتقات على تخويل الاول المشتق الذي مبدؤه وصف انضمامي كالاسود وثاني المشتق الذي
 مبدؤه وصف انضمامي ولا شك ان صدق الخواثاني منه على شيء ليس بمنوط بقيام مبدؤه به اذ لا قيام لمبدؤه بموجود
 حقيقة واما صدق الخواثاني منه على شيء فانه منوط بقيام مبدؤه الاشتقاق بصدق مطلق المشتق على شيء غير مستلزم
 لقيام مبدؤه الاشتقاق بل ما ذاك في صدق الخواثاني فالزوج ليس حاصل فيه الزوجية او ما قامت به الزوجية
 بل هو ما يعبر عنه بحسب فلا يلزم من قيام الزوجية بالذين حصولا فيه صدق الزوج على الذين كون القيام عبدا
 عن الاختصاص لانتاع مسلم لكن ليس كل قيام مناطا لصدق اي مشتق كان بل المشتق من المبادي الانضمامية
 انما مناط صدقه كون موصوفا بحيث يصح ان ينزاع عنه تلك المبادي نعم فيصدق على الذين حصول الزوجية فيلزم صدق
 بمعنى انه محالها لا بمعنى انه زوج متقسمين لانه ليس صحيح انزاع الزوجية وقياس عدم لزوم صدق الزوج على الذين
 من حصول الزوجية فيه وقيامها به على عدم لزوم صدق الاسود والابيض على احكام من قيام الاسود والابيض بغير
 مع الغارق لان الاسود والابيض مشتقان من مبدئين انضماميين فمناط صدقهما على شيء قيام فذلك المبدئين
 بخلاف الزوج خافهم واجاب العلامة التعويجي بانه فرق بين الحصول في الذين القيام به فان حصولا في الذين
 لا يوجب اتصافا به كما ان حصولا في المكان لا يوجب اتصافا بالمكان وكذلك الحصول في الزمان فانه لا يوجب اتصافا بالزمان

لا حرج في هذا على من اغتلب للممكنات الحسية وانما الية المدركة على الوجه التجريبي سوى هذا الوجود المادي المنفصل عن الممكنات
 المحسوسة وجودا آخر صوري مجرد عن المادة فكل ما فيه انما هو كماله وانت تعلم ما فيه اما اوله فلا يقل كقولك من حيث تلك الصورة قول
 بكه لا غير فاعلم ان لها معنى ليس بغاية اتفاق الفلاسفة ولا عند هذا التأمل في الماهية فلا يلزم على من يتقدير قسام صور
 الاعراض بانفسها علم بها وانما لها علم لا يتخلو اما ان يكون تلك الصور القائمة بنفسها المجموعة في تلك العالم قديمة او
 حادثة والاولى ان يكون لنفس الافلاك على الثاني يلزم حدوث جواهر تخصي بلباق مادة متوحدات المقر عند حكماء
 الاشكال الثاني ما قاله الامام الرازي في شرح الاشارات ان حصول الاستدارة والحركة في القوة المدركة يقتضي وجود
 مستديرة وحارة وهذا الاشكال كان الاول اجاب المحقق الطوسي في شرح الاشارات بان الاستدارة ان كانت جزئية كما
 فزات وضع ولا يمكن جعلها ذواتا وضع فيصير الجزء الذي هو محله مستديرا بها حرج هو محله ولا يلزم من ذلك ان يصير
 المدرك الذي يكون كالمحل كانه مستديرا وان كانت كلية لم تكن في ان وضع ولا يقتضي ان يصير محله مستديرا وانما الحجة
 فانها لا تقتضي كون محله حارا الا اذا كان الحال هي بعينها والمحل جها خاليا عن وجوده ما يشاء ان يفعل عنها ولا يلزم
 ان يكون صورها المتغيرة لها اذا حلت جسا او قوة جسامية ان يجعلها حارة فضلا عن ان يجعل المدرك الذي
 ذلك المحل كانه حارا او لا يخفى ان هذا الكلام من انشأ المحقق الطوسي عجيب غاية العجب اعترض عليه تارة بانه يلزم
 لكون القوة المدركة مستديرا مستقيما معا حيث تصور الاستدارة والاستقامة معا فان قلت يجوز ان يحصل الاستدارة
 في جزء من القوة والاستقامة في جزء آخر منها قلت لا وجه لهذا من حصول الاستدارة فيه خبره آخر حصول الاستقامة
 وتامة ما قاله المصنف في المحامكات ان السؤال لوجه في كلمتين يلزم ان يكون لنفس مستديرة ومستقيمة معا
 معنى التقييم مستدير الا فيه الاستقامة وقد وجدنا في انفسنا اثار الحارة او حصلت في انفسنا كالمكان
 قائمة بها وكيف لا يجوز حصول هذه الحارة فيما قال انما ضل من زجان في حوش المحامكات ليس المقصود للمحقق العلوم
 مادة الايراد بل ليس كلامه الا في خصوص تقرير الامامية حيث اردوا كون العقل مستديرا مستقيما ولا يخفى ما فيه فانهم واجاب المصنف في
 المحامكات بان الاستدير ما فيه استدارة خارجية اى عين الاستدارة وكذا المستقيم ما فيه استقامة خارجية اى عين الاستقامة
 واما ما فيه صورة الاستدارة والاستقامة فلا يلزم ان يكون مستديرا مستقيما وكذا الحار في عين الحارة لا صفة لها فصوره الحارة
 وان شئت الحارة الخارجية في الماهية الا ان الحار ليس ما فيه الحارة مطا على ما فيه الحارة الخارجية ومجمع هذا الجواب الجواب
 المشهور المذكور سابقا وقد عرفت انه وما عليه فنذكر الاشكال الثالث ان حصول حقيقة بحول اسما على عظمها في اللذ
 غير متقول كيف يجوز عاقل ان يحصل في ذهنه افلاك عظيمة وكواكب رفيعة وجبال شاذقة وصحاري وسعة مع اشجار با
 قلة لها وادبها كل ذلك على الوجه التجريبي المانع من الاشتراك ان يلزم على ذلك الطباع الكبير في الصغرى ولقد تصدق العلماء
 بعلامهم لمنع هذا الاشكال فما قال المحقق الطوسي ولم يصر في دفعه عننا في ما سبق مع ما لا واعية جارية ان

هذا هو
 الجواب
 المستقيم
 في
 الاشكال
 الثالث

واما قال آخرون فاستمع حاله واعظم انه قد اجاب بالصدور المعاصر للمحقق الذي بان الحاصل في الخيال حاصل مقدرا
 كمنه في الية التقدير حاصل في الخيال مع الجبل ولا يقدر شيئا اذ المقدار هناك كيف لا كم والحاصل ان الحاصل في ذهنه
 من الجبل الكبير ثلث صورته الجبل المقدار الكبير ونسبة الية فلا جرم فتم جلا المقدر الكبير وهذا المفهوم مطابق للجبل المحجوز
 اذ وجد الخارج كان عينة فلا يلزم حلول حال كبير في الجبل الصغير ولا ان لا يكون الكبير مدركا واما المقدار المقدار الجبل من
 قبل محله اعني الخيال فذلك امر آخر يدرك بملاحظة اخرى واورده عليه المحقق الذي جربانه اذ كان المقدار هناك
 كيف لا كما يلزم من لا يكون الكم مدركا بالذات فان المدرك بالذات هي صورته وليست هي كم كما زعم واجاب
 معاصره بان هذه الصورة كم حسب وجود الخارج وكيفية حسب الوجود الذي فان لا يقولوا لا يكون الكم مدركا بالذات انه
 لا يكون مدركا بالذات حال كونه كما فسلم ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الكم مدركا بالذات لا ترى ان التام لم يستقطع
 كونه تاما ولا يلزم منه ان لا يكون التام مستيقظا وان لا وان الكم لا يكون مدركا بالذات ههنا لم اذ به بصوره كونه بالذات
 كم اذ اوجدت الخارج وورده المحقق بان تبدل الماهية بختلاف الوجود وتم كيف يكون ذلك الوجود وعارضه ان
 سجد ان كان له تقادوسا بقا لا يدل به الموضع فم اذ كان الامر كما تخيله لم يكن الوجود الذي والوجود الخارج امر واحد
 وهو الظاهر المكشوف ان دليل الوجود الذي انما يدل على حصول الاشياء بنفسها في الغير لا على حصول شي مخالفت لما في الخارج
 فمنا با حقيقة قول الشيخ واثبات ثم لوصح هذا الجواب لم يحتج الى ما ذكره من ان الحاصل في الخيال ثلث صور بل كفي في الجواب
 ان يقال الحاصل في الغير هو الجبل المقدار المقدار المعين الخارج لکن في الذي كيف لا كم فلا يلزم حلول الكبير حال كونه كبير
 في الصغير على انه اذا جاز كون الكيف صورة عليه للكم تبينها بحسب العالی فلان يجوز كون المقدار الصغير الحاصل
 في الغير هو صورة علمية المقدار الكبير اولي فانها متساويان في الماهية بخلاف الكم وكيف اذ لا اشتراك بينهما في شيء من الیات
 اصلا فيقال على سباق ما ذكره ان ردم انه يلزم حلول الكبير حال كونه كبير في الصغير فهو لم لان حال حلوله في الخيال صغير وان كان
 في الخارج كبير وان ردم انه يلزم حلول الكبير حال صغير فيه فهو ليس احتمالا ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الكبير مدركا بالذات لان
 هذه الصورة المدركة بالذات كبيرة اذ اوجدت في الخارج ثم اورد عليه المحقق باننا سلم ان الحاصل في خيالنا من الجبل الكبير هو
 فاننا اذ ارادنا الى وجدنا انما سجد الامر واحدا كما اننا تحليله الى هذه الالوهة الثلاثة ثم كيف يحصل في الخيال صورة المقدار
 غير مخلوط بالجبل حتى يدرك بعده نسبة الى محله المقدار الحاصل في الخيال لا يكون كليا بل معتمدا راجعا مساويا
 المقدار الجبل فيعود المحذور وهو حصول الكبير في الصغير قال الصدر المعاصر لو كان الحاصل في اذهاننا من الامور الثلاثة
 صورة واحدة لما جاز والاعلم بعض مع بقاء العلم بعض منها وليس كذلك لاختلافه في ان كون العلم بحصول الصورة
 لا بالاضافة مثلا ليس جدا بيا بل هو نظري غريق في نظرية فكيف يكون وجدا ان العلم بثلاثة اشياء كل منها من مقولة
 اخرى صورة واحدة ولا ياتي انه لا يلزم من ادراك شيء ادراك جميع صفاته حتى يلزم من ادراك الصور الثلاثة ادراك

منها ملطية بالخيال ولا في ان المبرحوى المدلول عليها بقوله المقدار المحصل في الخيال لا يكون كلياً فيكون مقداره
 كما في المقدار المحصل مما لا يتخيل ان يتقوه به عاقل انفس البهيم انه لا يلزم من تفني حكيمة المقدار المحصل في الخيال مساواة
 مقدار المحصل في المحصل في محال كمن ان لا يكون اعظم منه وتعقب عليه المحقق بان ان اراد ان لو كان المحصل في الخيال
 صورة واحدة لم يتجزأ بقا العلم ببعض مع زوال العلم ببعض آخر انه لم يتجزأ ذلك بعد تحليل التخييلة لك الصورة الى اقسام
 فالملامة منه منقودة وعند التحليل صور ثلاث كما حاربه ان اراد ان لم يتجزأ ذلك قبل التحليل فطلان التالي ثم اذ بقا البعض من زوا
 البعض للمحال كمن بعد تميز البعض عن بعض ذلك ليس من الخيال بل من قوة اخرى من شأن التحليل والتميز كيف
 يتوهم ان البعض مثلاً يصدر عن تحليل كون العلم يحصل الصورة بالاضافة لا في ما ذكرنا من ان السجدة الامر واحد يمكن تحليله
 فان ذلك لا يمكن كونه يحصل الصورة ولا كونه منقاد بل هو صحيح على التقديرين في لم اذكر ان المحاصل الذين صورته واصل
 انما ذكرت انما السجدة الامر واحد وهذا صادق على اي تقديرية التقديرات انك ظاهراً لا ستره في بل ذلك ظاهر عليه حيث
 بان المحاصل في منها المحصل بل ثلث صور من غير دليل لا تميزه فان في السجدة او الوجودان بطريق آخر وروا عليه ان
 العلم يحصل الصورة نظري غريق في النظرية فكيف يكون جدياً وبديهاً بقية كون الخيال المحصل من المحصل بل ثلث صور
 وان سنده الى دليل فليات حتى يظهر فيه ثم لا يخفى ان اسس انشال المحصل بخصوص من دون تفصيل الغنى كما بان
 يحصل من الصورة بل على حدة وصورة المقدار على حدة وصورة النسبة على حدة وليست شعري اي جرد ان يصدر في ذلك
 دليل تقية يهدي اليه هذا كلامه واكشبه ان الموجودات الخارجية تحصل باعيانها في الاعيان كما عرفت بل انما يحصل
 المحاكاة لها سواء كانت متحدة معها بالماضية كما ذهب اليه القائلون بحصول الاشياء بنفسها في الاذهان وبما يراه اياها
 سبحانه الذات كما هو به القائلين بحصول الاشياء بنفسها كما هو الاستحالة في حصول الماهيات مع بعض العوارض الملائمة لها
 انما الاستحالة في حصول اعيان الاجسام فيما دونها من الكثرة والظروف فمشا الاشكال قياس الوجود الذهني على الوجود الخارجي
 وبذلك اوزن قال ان الموجود في الذهن انما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم الاشكال الرابع انه يلزم اجتماع اخص
 اذ حصل مفهومها في الذهن اجتماع التقيصير اذ حصل مفهوم سلبه في الذهن مفهوم الكناية وسلبها جميعاً بان التقيصير من
 الموهبات البينية دون الصورة الذهنية وحصول مفهوم الكناية وحصول سلبه ليجتمع التقيصير في اجتماع التقيصير حصول الكناية
 وحصول السلب من يلزم على هذا اجتماع التكمين وهي جوابه بل ما عليه الساس ان الذهن من جود في الاعيان فالاشياء
 المرتسمه فيكون جود الاعيان في الموجودات الموجودة في ذلك شيء قد عرفت فيما سبق ان هذه شبهة نشأت مقابلية الذهن
 على الظروف المكانية السابع ان احتمالات العقلية نحو شرك الياحى ما يقوم مقامه متميزة عند العقل مع انه لا وجود لها
 وخارجاً لكونها مستحيلة لذواتها وقد استقصى بعض ناظر كلام الشارع وقال بهذا الاشكال لا يحل باطل الا نظراً واما في كمال
 العقل عاجز عنه وانما ان هذا الاشكال ليس بشيء فان شرك الياحى ما يقوم مقامه لمصنوع موهوم انما يصدق على

وليس العلم زائدا على هذا القدر فاجاب باننا لا نسلم المأثرة المستحيلة من الشخص الذي له كماله بالحوادث الخارجية
 موجودة في الذهن الا ترى ان الشخص الخارجى موجود في جميع الصور الخيالية المستحصلة في الخيالات من كل الشخص بل تشخصه
 في ان اعتباري له بذكر الخيال ان الانسان الشخص الخارجى ينافي الشخص الذي ينفى ان الشخص الخارجى مع تشخصه الخارجى لا تشخص
 الخيال بالوجود على مفهومه واما ان تعرف بان المدرك من يدوم صورة الانسان كمتف بذكره بكل مناهة وعوارضه
 تشخص ما يزيد لك كل معجور بوجوده ثم انه لما اعترف بان المدرك من يدوم صورة الانسان المكلف بالادراك تشخصه فيكون
 مشخصاته الخارجية حاصله الخيال فقد اجمع تشخص الخارجى الموجود في الذهن مع تشخص الذي كالتشخص الخارجى ليس تشخصه
 باعتبار وجوده الذهني ومن ههنا علم انفع ما توهم من ان لو اجتماعه ما يزم ان يكون هذا تشخصين كل الصور
 في الخيال اما اعتبار ان احدها ان تؤخذ من حيث انها زير ويجوز ان تشخصات المكلفه بحسب الخيال المعين من هذا الاعتبار
 شخص من ان تشخص تشخصات تشخصه له واما انما ان تشخص من حيث انها صورة معنية حاله خيال معين هي هذا الاعتبار
 من العلم قائم بذلك الخيال تشخصه من حيثية بسبب قيامه بخيال معين ان صورة الانسان يحصل لتصل من حيث التجربة
 عن تشخصات الذمينة حقيقة الا ان من حيث الكثافة تلك الشخصات بها علم خاصي فم تشخص شخصية فلما ان تلك الصورة كليت
 باعتبار كونه انما اجزئية باعتبار كونه تشخصا لك الصورة الخيالية لزيد تشخصه باعتبار كونه زيدا تشخصات اجزئية وباعتبار كونه
 علما خاصا بتشخصات الذمينة وكذا انفع ما ذكره من انه لو اجمع تشخصات الذمينة والخارجية في شخص واحد فان كان لكل
 واحد من الطائفتين دخل في تشخصه كان تشخصه بجليها وان لم يكن لم يكن ما فرض تشخصا تشخصا وذلك لان
 الشخصات الخارجية كافية في تحصيل تشخص الخارجى وغير كافية في تشخص الصورة الذمينة كيف لا تشخصات
 الخارجية محفوظة في جميع الصور القائمة بالخيالات المعينة ثم لكل منها تشخص خاص حسب قيامها بالخيال تشخص
 لا يقال في كون المدرك من يدوم كليا الصدقة على الصور اجزئية الخيالية القائمة بتلك الخيالات لانا نقول ان تشخص
 في موضعه ان الكلية عبارة عن تجزير لتصل مطابقة الصورة الواحدة للكثرة ما هي نطل لها وههنا الامر بالعكس كذا
 انفع ما ذكره رابع من ان عدم تدخل الاجسام وذلك لان التدخل المتع في الاجسام هو اجتماعها في الخارج بحيث لا يمكن
 بينها امتياز منى وليس بينا جسام مجتمعان بل جسم واحد قد وجد في الخارج تشخصات خارجية تشخص الذمينة الصورة
 في هذا الوجود تشخص منى فاير جسام مجتمعان حتى يحصل التدخل على ان التدخل في غاية تصور الوجود الخارجى ليس
 الخيالية موجودة في الخارج بل لا ذلك لا متع تصور جسيم مع اللزوم التدخل على ما توهمه الحق ان حصول تشخص في الذمينة
 من حيث تشخص بالحوادث الخارجية وتكلف بالحوادث العينية محال قد عرفت انها متماق مائة مفصلا فلا حاجة الى ان
 قوله وليس العلم زائدا الخ اقول هذه المقدرة لغو لا طائل تحتها في هذا المصم كما لا يخفى على المتأمل
 قوله واجاب بان اقول محصل هذا الجواب ان حصول تشخص الخارجى في الذهن من حيث كنهانه بالحوادث الخارجية

والشخص الخارج المتشخص بشخصات الخارجية أو شخصين الخارجيين اللذين تشخص أحدهما بغير الشخص الآخر تحقق
بينهما كما بين الخططين أو السطحين المتماثلين في الاعتقاد والاستقامة الحاليين في سطح واحد أو جسم كك بناء على
ما تقر في الحكمة من أن المحل هو لكل لا لبعض دون البعض لأنها من حيث أنها متممة

في جهة محل واحد من حيث أنها متممة في جهة أخرى

محل الآخر مشترك كما اشترنا إليه بقائهما قسم

والشخصات العينية مسلم لكن لا تم لزوم اجتماع المتشخصين أو قد يتحقق أن الشخص إنما يحصل بنحو الوجود والمحل
هو ليس متشخصا بل من آثار الشخص لو أنه فالشخص الخارجى أو حصل في الذهن فقط بغير وجوده فلا بد أن تشخص
بشخص آخر متشخص الأول في هذا النوع من الوجود والمحل أن الوجود الخارجى لما كان بخلاف الوجود والذهنى فلا بد أن يكون
الشخص الحاصل له في هذا النوع من الوجود بخلاف الشخص الحاصل له في النوع الآخر منه على أن الشخص الخارجى ليس متشخصا
باعتبار وجوده في الذهن لأن الشخصات الخارجية غير كافية في تشخص الشخص الذهنى كيف والشخصات الخارجية مفعولة
في جميع الصور الذهنية القائمة بالأذهان المعينة ثم كل شخص منها تشخص خاص بحسب قيامه بالذهن الشخصى فالشخص الخارجى
مع تشخصه الخارجى يحصل في الذهن بالوجود على تشخص آخر فقد اجتمع تشخص الخارجى الموجود في الذهن مع تشخص
لكن هذا ليس اجتماع المتشخصين إنما يلزم اجتماع المتشخصين لو كان الشخص الخارجى متشخصا بالشخص عتبار وجوده الذهنى
ايضا ولا بد من غير ذلك إنما يشخصان الخارجيان فلا بد أن كلاهما متمازعا في الآخر بتشخصهما فلا يلزم اجتماع المتشخصين
قوله كما بين الخططين آه أقول هذا التنظير ليس محله أن يتماز الخططين الحاليين في سطح السطحين الحاليين في جسم واحد
إنما هو من جهة اختلاف السطح وجسميهما تشخصين فنشأ اختلاف الحال ههنا اختلاف المحل بالحجرات المحيطات بجلات
ما نحن فيه فاختلاف الأشخاص إنما هو تشخصاتهما ولا دخل للاختلافات المحل ومحيطاته في تمازها وخطافها أصلا فافهم
قوله بناء على ما تقر في الحكمة آه وذلك لأن السطح الذى هو محل الخططين والجسم الذى هو محل السطحين متصلان بغير فصل
قوله لأنها من حيث أنها بمعنى أن السطح والجسم من حيث هما متمازعا في جهة محل واحد من حيث امتدادهما
في جهة أخرى محل الآخر فلا بد أن يكون الخططين المستقيمين المستديرين المتماثلين في الاعتقاد الحاليين في سطح واحد
أو السطحين كك الحاليين في جسم واحد يلزم اجتماع المتشخصين لأن الامتياز بين الخططين والسطحين بواسطة تغير المحل بحيثية حال
قوله مشترك أقول قد عرفت مما تلونا عليك أن هذا الجواب غير مشترك إذ محصله كما عرفت أن الشخصين لو كان
أحدهما ذنبا والآخر خارجيا أو كلاهما خارجيين متمازان بتشخصهما فلا يلزم اجتماع المتشخصين لأن الشخصين لو كان
في العلم المتعلق بصورة الذهنية لأن الصورة الذهنية والعلم المتعلق بهما متحدان ذاتا واعتبارا فاختلاف تلك الشخص
أصلا ثم لو كان محصل الجواب الشخصين متمازان باعتبار اختلاف جهات المحل وسواء كان لا مشترك وجه

قوله علم حصولي لا لازم اجتماع المسلمين قوله فكم حصل لا انفار المأتملة المستحقة من الصورة العقلية الكلية والصورة الشخصية الذهنية قوله على تقدير كونه علما على تقدير كونه غير علم فليس من المقبول

قال الشارح في العلم المتعلق الخ قال ربح في حواشي شرح التهذيب الشيء مرجح حيث العوارض الذهنية علم حصولي لكونه صورة للاعتبار الاول يعني الشيء مرجح حيث هو موجود علم حصولي بغض عن العلم ومعلوم بالعلم الحضور لكونه صفة قائمة بالنفس وعليها بذاتها وصفاتها متحصلة كما بين في محله وجود في الخارج لترتيب آثارها الخارجية عليه ككون انصاف الذهن تصافا انضماميا وهو يستدعي وجود الشائتين في الخارج وهكذا قال في حواشي شرح المواضع وتخصر عليه اولانا بالانتم ترتيب الآثار الخارجية على الصورة الذهنية المكتنفة بالعوارض الذهنية كيف ولشيء لمقترب بالعوارض الذهنية فرد من افراد ماهية العلم فآثاره هي نفس للماهية ومن المظاهر انها لا ترتب عليها اذ آثارها ماهية النار مثلا الماحراق والحرارة واليبوسة وغيره باوحي غير مترتبة على الصورة النارية الموجودة في الذهن المكتنفة بالعوارض الذهنية واجاب عن بعض التحقيق مع سرح بان صورة النار مثلا تحمل النفس عامة في الخارج وهو اثر خارجي نعم لا ترتب عليها آثارها ماهية النار التي هي معلومها ونسب تعلم ان ترتيب هذا اثر على الصورة النارية الحاصلة في الذهن غير مسلم الا عند من يقول ان الصورة هي صفة منشأ لاكتشاف وهذا مع كونه خلاف التحقيق خلاف ندرس الشارح ايضا والمحتمل ان اراد كونه صورة مرجح حيث الاكتشاف بالوجود لانه ذهنية موجودة في الخارج انها موجودة خارج المشاعر فلا يخفى بطلانه وان اراد معنى آخر حتى يشمل الموجود الذهني فالاستدلال عليه لغو لا طائل تحته وثانيا بان كون الصورة صفة انضمامية للنفس لا يلزم كونها موجودة خارجا اذ تصور الانضمام بان يكون الموصوف الذهن والصفة هي الصورة الموجودة في ذلك الذهن فثالثا ان ما قال على تقدير تمامه يستلزم كون الشيء مرجح هو موجودا خارجيا مع انه مصحح كونه موجودا ذهنييا وجه الاستلزام ان الصورة مرجح حيث الاكتشاف بالعوارض الذهنية صفة قائمة بالنفس فلا بد ان يكون للماهية مرجح هي اي صفة قائمة باذلول الفرد تستلزم محمول الطبيعة فيلزم ان يكون معلوم العلم حصولي ايقرام موجودا خارجيا قوله لا لازم انه قد عرفت فانه ذكر قال الشارح واما العلم المتعلق آه قد صرح ربح في حواشي شرح التهذيب حواشي شرح المواضع بان المعلوم بالذات العلم حصولي الشيء مرجح هو هو لا الصورة الذهنية مرجح حيث انها صورة ذهنية لكونها علما حصوليا ولا العين الخارجى بل هو معلوم بالعلم حصولي بالعرض لتحقيق العلم عند انتفاء وهو صفة ذات صفة لا بد لها من معلوم وباجملة الصورة الحاصلة في الذهن مرجح قيامها بالذهن ككتنا فاما بالعوارض الذهنية علم حصولي حيث هي مع قطع النظر عن القيام بالذهن والاكتشاف بالعوارض الذهنية معلوم فالفرق بين العلم والمعلوم بالذات ولا يخفى ما فيه اما اول العلماء فت فيما سبق ان حاصل في الذهن بلا اعتبار لمقترب وفرض الفارض شيء واحد ثم ان بعض من التمسح بحلله الى الماهية وتخصر ليس هناك موجودا للماهية مرجح هي هي وتخصر فلا يصح ان يكون العلم

والمتكسب من القصور حاصلها لا محذور وكان كما ان التصديق على مراتب ثمة يقتضي بعقده معتقدا وانما انما يصل
واما بالقوة الثابتة من الفعل ان المصدق به لا يمكن ان لا يكون على ما هو عليه وان كان لا يمكن ان لا يقع الاعتقاد بغيره
باعتبار ما الذي تامة معتد به اعتقاد واحد والاعتقاد الثاني الذي ذكرنا غير معتد به ليعمل ولا بالقوة الثابتة من
افضل بل هو بحيث يوصى ان ينبج على كل استحكام التصديق الاول ان كان معتد اكان جائز الزوال الى الابن الاعتقاد الاول
متغير بمقتضاه ليعينه مكان منه افناعي طئي دون ذلك هو اعتقاد الاعتقاد الاول يمكن به معتقدا وانما انما يصل
ولما بالقوة الثابتة من الفعل ان ليعينه مكانا وان لم يعتد به فاعلان الذي لا يتغير مثل وهو باقية معتد به كالتقديرات
ايضاح مراتب ثمة ما يوقع اليقين هو البرهان منها ما يوقع شبهة اليقين هو القياس الجبرلي او هو فطري المداخل منها ما
فيوقع فطنا على ما هو القياس الخطابي وانما فطنا هذا الكلام مع طوله ليظهر لك ان التصديق علم عند الشيخ وانه متفاوت في
بحدوث الاكتشاف التام ولو كان احتمال البقية او فعلية فانهم قالوا في الشارح متعلقا بالنسبة في إشارة الى ان
ليس متعلقا بالنسبة التامة الخارجية حقيقة كما هو من حيث الجمهور بل متعلق بالموضوع والمجمل حال كون النسبة رابطة بينهما كما يتبادر
في هذا الشرح ونسب الذرير في الشيخ حيث قال فيها ياتي والذي لا يتعدى عنه الحق ويشهد به لعمل الخشب بالوجه ان
يتعلق اولاد بالذات بالموضوع والمجمل حال كون النسبة رابطة بينهما وانما وبالعرض بالنسبة فذلك ان النسبة بمعنى
لا يصلح ان يتعلق به تصديق حال كونها كضرورة ان التصديق ليس كادراك الآلة عند ادراك المثل في هذا هو الوجه الذي
افاده الشيخ الرئيس وغيره من المتعقدين اليه في الطبائع السليمة والفهم المستقيم الاتري ان عند تصديقك بقبضية زيد قائم
شكلا يحصل لك هو الاذعان بان يد قائم في الواقع لا الاذعان بتوقع النسبة في الواقع بل يحصل لك هذا ما انما كيف
ولنسبة من الامور الاتراعية وكثيرا ما يحصل التصديق بقبضية قبل اتمام النسبة التي هي فيها كما يشهد به الوجه ان
لا يخفى في هذه الوجه ان السخا قد اما اولاد فاعلان كون متعلق تصديق امر متعلقا بالمضمومية والملاحظة ليس يتبع
ولا مبرهن عليه ان التصديق قسم من العلم كما هو حقيقة وظاهر ان العلم كما يتعلق بالمتعلق بغيره مستقل بغيره وعلى تقدير
قبضية غير ادراكية ايضا كما هو من حيث الشارح استقلال متعلق تصديق ليس بينا ولا مبنيا فاقيل ان الاذعان
كما حكم عليه به تلزم للنتيجة اليه بالذات لنسبة معنى حرفي غير مستقل لا يمكن ان يتوجه وليقتضيه في تلك الحالة
يتعلق بها التصديق بقبضية ان قياس القياس مع الفارق فان الحكم يستدعي الاتفاقات بالذات
والتصديق لا يستدعي الاتفاقات في الجملة واما ما انما فلا بد لو سلم ان استقلال متعلق تصديق ضروري فاعلان
ان متعلقه الموضوع والمجمل حال كون النسبة رابطة بينهما كما توهمه بل على هذا التقدير يكون متعلقه الحكمي عند كماله
بعض الاعان قد سن واما ما انما فلا ان الحكمية بالذات تامة بالنسبة الرابطة لانها هي المدة لما هو في الواقع اما المتصور
في المجمل فانما يقبل ان لتوقف تصور النسبة عليها ولكونه تامة عن جملتها فانما فاعلان في متعلق تصديق بالقبضية

واما راجعا فلان نسبة هذا المذهب الى الشيخ اقترافا عليه بلا اعتبار كما لا يخفى على من راجع كتب الشيخ واما ما
فلان حصول التصديق بقبضية قول اتراع لم ينسب مسلم لكن عجز التقدير يكون متعلقا بتصديق نفس الحكمي عنه اذ ليس
هناك الا صورة واحدة وهي متعلق بتصديق بالذات وليس هناك صورة الموضوع ولا صورة المحمول في النسبة رابطة
بينها الا بعد الانتزاع فمضى هذه الصورة كما لا يتعلق بتصديق بالنسبة الرابطة كالمعلق بالموضوع والمحمول حال كون
النسبة رابطة بينهما ايتر فان قلت منشأ انتزاع صورة الموضوع والمحمول موجود في هذه الصورة وذلك كالتعلق
التصديق يقال منشأ انتزاع النسبة ايتم بوجوه خيلك لتعلق التصديق وتحقيق المقام ان متعلق التصديق بالذات
ليس بالنسبة الحكمية اذ المعلوم بالذات ناهي الحكمية فهي متعلق بتصديق وتعلقا متعلق بتصديق ليس من اجل اننا
بنفسه كما الحكمي عنه فلو كان في بعض الصور متعلقا بالذات كمتعلق بتصديق به ليس كباقي كما نعلم بعض الحكمي
لان في الاكثر معلوم بوسيلة الحكمية والحكاية عندها ان ودر آية للملاحظة فومتعلق بالعرض كونه مقصودا بالذات كما نعلم
تعلق التصديق به فان متعلق بتصديق انما هو كون الشيء معلوما بالذات لا كونه مقصودا الحكم على انه لا يمكن التعلق
متعلق بتصديق بالحكمي عنه في الكواذب ليس بالحكمي عنها اصلا لان في الخارج ولا في الذهن الا لمتعلق كواذب فمضى
قال اشراف وبنده حصل الفرق الخمس يعني انه بما ذكر من ان الصورة الذهنية اعتبارين اعتبارا من حيث هي هي متعلق
قطع انظر عن الاكتفاء بالعوارض الذهنية واعتبارا من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية حصل الفرق بين الفرق
الاخير من الحقيقة وبين التصديق عند الحكماء القائلين بسلالة التصديق وكونه عبادة عن الحكم اذ الصورة الذهنية للذهنية
حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية تصديق ورجحان نفسها مع قطع انظر عن الاكتفاء بالعوارض الذهنية خبر اخر
للقضية ومعلوم وكذا حصل الفرق بين التصديق على نفي اللابام وبين الحقيقة عند من يرى العلم والمعلوم تحدين بالذات
اذ المعلومات الثلاثة من حيث هي هي قضية ومعلوم من حيث الاكتفاء بالعوارض الذهنية تصديق علم وليس العرض ان
قائل بهذا الخمس الفرق بين التصديق وقضية كما توهم من ظاهر العبارة اذ ليس فيه شبهة اتحاد العلم والمعلوم صلا قال
اشراف في الحاشية وذلك لما عرفت تلخ هذا الايراد وان كان ظاهر الورد على كلام السيد في قدس سره او حصول الصورة
في الذهن عبارة عن الحصول منه اقيام به ليس الصورة وجودا في الذهن بمعنى احدها يحصل الاخر بالقيام حتى يكون الموجود باجتماع
معلوم والاخر علما لكن يمكن ان يوجب تلازمة سره بان اوجه يحصل مرتبة اشي من حيث هو هو فراه بقوله فمضى بالمعقوبات
الحاشية للذهن مع قطع انظر عن التقييم بالذهن الاكتفاء بالعوارض الذهنية ولا يربط بين هنا قضية راضية لما نحن في حاشية
في الذهن لان مفهوم القضية من المعقولات لثانية التي تعرض لشي من حيث هو حاصل الذهن العلم به ليست تلك المعقولات من حيث
الحصول للذهن بل من حيث اقيام به الاكتفاء بالعوارض الذهنية والعلم بحضورها انما هو تلك المعقولات من هذه الحاشية
التي هي من حيث هو فمضى ان هذا العلم بالمعقولات من حيث هو يحصل باطل عما نحن في حاشية حصول

قوله في انما شبه علم واحد غير مركب على تقدير حصول الاشياء بشباها صحيح لا غبار عليه انما على تقدير حصول الاشياء فيها
 فليكن وجه العلم المتعلق بذلك العلم العقلي المركب عند حصول الامر العقلي المركب بترتبة القيام اذ ذاتيات الشيء لا تختلف
 باختلاف الاعتبارات بل متغيرات العلم من مقوله الكيفية الانقسام اللازم للتركيب ينافي مع ما فيه ينافيه قولنا في تقديره
 والتعديدين عند الكلام علم مركب بالمعلوم لم يتحد له العلم واحد بسيط فالوجه في الكلام بالارضي بقاؤه في القول بان تركيب
 احد التعديدين كان في انما حقيقة لا يجب تركيب الاخر الا ترى ان مرتبة لا بشرط شي وبشرط شي متحدان لم كون احدهما بسيط والاخر
 مركب لا محصل عند المعرفة في ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات كما تكت في ذلك القائل في مواضع عديدة وانما امر
 لا بشرط شي وبشرط شي فلا نسلم باطه احدهما وتركيب الاخر

انما العلم المختص بالعلوم من حيث انها قائمة بالذات من مكنته بالعوارض الذمينة كذا انما بعض المتعديدين
 قد سـ قال الشارح في الحاشية العلم الان يقال له لا يخفى ان المفهومات من حيث هي هي انما تسمى بغير
 لكونها حادثة في الذهن فالحصول في الذهن علمه لكون هذه المفهومات قضية قطعاً فلا وجه للتمريض أصلاً
 قوله هذا على تقديره قال في الحاشية نقول ان اتحاد بين العلم والمعلوم على هذا التقدير فيجوز ان يكون الشيء بسيطاً ولو كان مركباً
 اقول ان العلم بالمعلوم قوله نقول ان اتحاداً في الشيء من حيث هو هو مع قطع النظر عن القيام بالذات لاكتناف بالعوارض
 الذمينة مع ابا قوله فيجوز ان يكون آء عن آءه هذا المعنى خبره عليه ان العلم بالمعلوم بهذا يجوز كونهما متحدين عند حصول
 ايضاً فان شئ من حيث القيام بالذات لاكتناف بالعوارض الذمينة علم ومن حيث هو هو معلوم فكما لا يعجز
 ببساطة العلم وتركيب العلم على تقدير القول بحصول الاشياء فيها في الذهن كما يصح على تقدير القول بحصول الاشياء
 بشباها ايضاً وان راو في الصورة كما يدل عليه قوله فيجوز ان يكون العلم في فرد عليه ولا ان اتحاداً بين الشيء وبين
 الشئ وان كان صحيحاً لكن الكلام مبني في المعلوم بمعنى شئ من حيث هو هو كما يدل عليه قوله هو الامر العقلي المركب بترتبة القيام
 وقوله لا يختلف بالاعتبارات على ان سياق كلام الشارح وسبقه يدل لانه ظاهرة على ان الكلام في العلم بمعنى
 من حيث هو هو وقد علمت ان العلم بالمعلوم بهذا المعنى يمكن ان يكونا متحدين على القول بشئ وبشئان ايضاً وثاناً على
 تقدير تسليم كون الكلام في المعلوم معنى ذي الصورة ايضاً كما يصح القول بكون العلم بسيطاً كون المعلوم مركباً اما على تقدير القول
 بحصول الاشياء فيها في الذهن فلا ريب في انه على تقدير القول بحصول الاشياء بشباها فلا خلاف ان الشئ وان كان مغايراً
 لدى الشئ بحسب حقيقة لكنه عبارة عن مفهوم شئ للمحاكي اياه ولا ينبغي لكون البسيط محاكياً للمركب الا بد في العلم بالمركب
 حصول الشئ اجزاء فجميع اشباح الاجزاء علمه الامر الا ان العلم المركب بوجه اجالي مع كما يجوز ببساطة العلم وتركيب المعلوم
 على تقدير القول بحصول الاشياء بشباها كما يجوز على تقدير القول بحصول الاشياء فيها ايضاً كما لا يخفى على المشتال
 قوله في آءه انما انشأه الى ان الانقسام المنفي في كيف هو الانقسام الى الاجزاء المقادير كالنصف الثالث الربيع وغيرهما

انما العلم المختص بالعلوم من حيث انها قائمة بالذات من مكنته بالعوارض الذمينة كذا انما بعض المتعديدين قد سـ قال الشارح في الحاشية العلم الان يقال له لا يخفى ان المفهومات من حيث هي هي انما تسمى بغير لكونها حادثة في الذهن فالحصول في الذهن علمه لكون هذه المفهومات قضية قطعاً فلا وجه للتمريض أصلاً قوله هذا على تقديره قال في الحاشية نقول ان اتحاد بين العلم والمعلوم على هذا التقدير فيجوز ان يكون الشيء بسيطاً ولو كان مركباً اقول ان العلم بالمعلوم قوله نقول ان اتحاداً في الشيء من حيث هو هو مع قطع النظر عن القيام بالذات لاكتناف بالعوارض الذمينة مع ابا قوله فيجوز ان يكون آء عن آءه هذا المعنى خبره عليه ان العلم بالمعلوم بهذا يجوز كونهما متحدين عند حصول ايضاً فان شئ من حيث القيام بالذات لاكتناف بالعوارض الذمينة علم ومن حيث هو هو معلوم فكما لا يعجز ببساطة العلم وتركيب العلم على تقدير القول بحصول الاشياء فيها في الذهن كما يصح على تقدير القول بحصول الاشياء بشباها ايضاً وان راو في الصورة كما يدل عليه قوله فيجوز ان يكون العلم في فرد عليه ولا ان اتحاداً بين الشيء وبين الشئ وان كان صحيحاً لكن الكلام مبني في المعلوم بمعنى شئ من حيث هو هو كما يدل عليه قوله هو الامر العقلي المركب بترتبة القيام وقوله لا يختلف بالاعتبارات على ان سياق كلام الشارح وسبقه يدل لانه ظاهرة على ان الكلام في العلم بمعنى من حيث هو هو وقد علمت ان العلم بالمعلوم بهذا المعنى يمكن ان يكونا متحدين على القول بشئ وبشئان ايضاً وثاناً على تقدير تسليم كون الكلام في المعلوم معنى ذي الصورة ايضاً كما يصح القول بكون العلم بسيطاً كون المعلوم مركباً اما على تقدير القول بحصول الاشياء فيها في الذهن فلا ريب في انه على تقدير القول بحصول الاشياء بشباها فلا خلاف ان الشئ وان كان مغايراً لدى الشئ بحسب حقيقة لكنه عبارة عن مفهوم شئ للمحاكي اياه ولا ينبغي لكون البسيط محاكياً للمركب الا بد في العلم بالمركب حصول الشئ اجزاء فجميع اشباح الاجزاء علمه الامر الا ان العلم المركب بوجه اجالي مع كما يجوز ببساطة العلم وتركيب المعلوم على تقدير القول بحصول الاشياء بشباها كما يجوز على تقدير القول بحصول الاشياء فيها ايضاً كما لا يخفى على المشتال قوله في آءه انما انشأه الى ان الانقسام المنفي في كيف هو الانقسام الى الاجزاء المقادير كالنصف الثالث الربيع وغيرهما

لان شي الواحد الصالح لان يتخرج منه شيان في ظرف الوجود اذا لاحظ العقل مذهباً باعتبار انشراح معنى مذهب في مرتبة لا بشرط
شي وانما لاحظ مذهباً موصلاً باعتبار انشراح معنى مذهب ومحصل تبه بشرط شي فاستلزامها انما هو اعتبار منشأ الانشراح ليس
باعتبار بساطة احداهما وتركيب الاخرى انما المفهوم الانشراعي التبعيري لها وان كان بسيطاً ومركباً فليس مستحيل ومن هنا
نستفهم فيقولون ان جزئية الجنس والفصل للنوع انما هي باعتبار الحاظ العقل وتعلقها بالظهور في هذا المقام بعون الملك لعلهم
هو ان مقصود المحشي ان المسعى بآية في قول السيد بالمفردات من حيث انها امر عقلي مركب تعتبر فيه الوحدة عوضاً عن
لا مرجع حيث نلاحظه محضه ضرورة الفرضية حقيقة محضه كالاعداد والعلم المتعلق بها بهذا الحقيقة علم واحد غير مركب ليس
مقدرة عند حصوله غير فيها بل كالحق اذا كان في الخارج فحينئذ انما هو شي واحد حيث ان اعداد ان كان في نفسه اعداداً

لان انقسام العلم الى جزئية للمهية كقوله في شرح في حاشي شرح الموقف غيره من المحققين ان الحقيقة كقضية في العلم وانما يكون
قوله ان شي الواحد الصالح يعني انه ان يحد بتحديد التبعين ان منشأ انشراحها وانما علم ان شي الواحد الصالح لا انشراح امر في العلم
اذا لاحظ العقل مذهباً يسمى مرتبة لا بشرط شي اذا لاحظ مذهباً موصلاً يسمى مرتبة بشرط شي كما يجوز ان شكلاً فانه ماهية مبهمة
لا تتعين لا تحصل ان شي يحصل له فاذا اخذ من حيث هو من غير ان يقرر مع شي آخر لا يوافق مع شي يحصل له بل في
من حيث هو بحيث يكون جهاً لكل واحد من اعتبارين فهو الحيوان لا بشرط شي واذا اخذ من حيث انه دخل فيه ما يعينه
ويحصله فهو الحيوان بشرط شي لكن ليس باعتبار المنشأ احد باسقاط الآخر كما اذا لاحظت دولاً ثنائية فيه صلاً وان لم
ان مفهومها الانشراعي واحد فلا ينبغي بطلانها وبساطه احد بها وتركيب الاخرى ليس الا باعتبار المفهوم التبعيري الانشراعي
قوله انما هي باعتبار الحاظ العقل وذلك لان الجنس متحد مع الفصل فيصير احدهما عين الاخر فيحصل حقيقة واحدة وتلك الحقيقة
يعينها الجنس ليس فيها فصل في الحقيقة حقيقة النوع فالحقيقة الفصل ليس بها جزئية حقيقة النوع بل انما هي حقيقة النوع
لا يتقوم بها حقيقة بل بها مفهومان فبشرطهما العقل عن نفس الماهية المتقدمة ولذا الاستيقان انما في نحو من الملاحظة
قوله من حيث انها امر عقلي آه ان كان المراد بالامر العقلي المركب من تلك المفردات الملاحظة بلحاظ وحداني كما يدل عليه
قوله في العلم المتعلق ان شي فلا يخفى سقافة لان الموضوع لمحوط بلحاظ والمحمول لمحوط بلحاظ آخر ونسبة بينهما لمحوط بالذات فليس
بحاظاً ومحتل جميع اجزاء الحقيقة واللازم كون الحقيقة امر واحد مستقلاً صالحاً لان حكم عليه ان كان المراد بالامر المتقدمة
المحوط بلحاظ العلم وفقد الوحدة كما يدل عليه قوله معتبر فيه لوقوعه وضاداً ودخولاً في غير وعليه ان هذا لا يجب ان العلم
المستلزم بها علماً واحداً غير مركب بل علوم هذه المعلومات متقدمة متشككة ومجموع هذه العلوم تصديق عند الامام
قوله ضرورة ان الحقيقة انما اقول هذا الكلام عجيب لا ريب ان الحقيقة مركبة من ثلثة اجزاء او اربعة اجزاء
على الاختلاف بين القادار والتاخرين وظاهر ان اجزاء الحقيقة ليست بعضها محتاجة الى بعض حتى تكون
الحقيقة مركبة منها تركيباً خارجياً حقيقياً ولا بعضها متحدة مع بعض لانها مركبة من المقولات المتبانية

وقد يعلم أنها تكون بتقدير الحمل كما لا يخفى فلا يكون تصديقا عند الامام لان التصديق عنده معلوم متعده صرفه
 لمعتبرة فيها الوحدة كما هو التحقيق عند الخشاش كما سيأتي فالمراد بالمفهوم في قوله العلم بها ان المفاهيم المتحدة
 حتى يصير العلم متعلق بها تصديقا عند الامام ومن هنا ظهر ان الفرق بين التعمين والتخصيص عند الامام ليس بالعلم والمعلوم
 والكلام السابق مذكور في قوله ايضا ما سيأتي من الخشاش ان التصديق عند الامام هو مجموع تصورات خبراته من العلم بالعلم
 ومن تحصيل استلزامها فلا تكون القضية مركبة منها تركيبا فادون هي حقيقة اعلمت بارية بربها ان فصل من الموضوع
 والمحمول والمنسبة الرابطة بينهما وهي كائنات حياية صورية لها اذ بهما يرتبط احدى شئيه بالآخر فالضرورة التي
 الخشاش ضرورة الوهم ثم قياس القضية على احد قياس مع الفارق اذا لا عدد ليست مركبة من المقولات المتبانية
 كما يجب تحقيقه ان شاء الله تعالى فانها مركبة من المقولات المتبانية فلا يمكن ان يكون حقيقة محصلة
 قوله وقد يعلم انه هذا لم يكن ان يكون المحصل في علم القضية امرا واحدا بحيث لا يكون فيه تركيب
 من العلوم اذ لا بد في علم القضية من ان يعلم الموضوع والمحمول بنسبة الرابطة بينهما فيكون المحصل الذي
 من العلوم فلا بد من تعدد المحصل ومن تحصيل ان يلاحظ العقل القضية بلحاظ وجهيها كالحاصل منها الذي هو علم
 ثم الاعتراف بكون المحصل الذي هو علم القضية مركبا من خبر الاعتراف بكونه من العلوم ثم نفس خبره الاخبار بعلومه كالحاصل
 قوله فلا يكون تصديقا عند الامام بل يكون تصديقا عنده لانك عرفت ان يكون القضية ملحوظة بلحاظ وجهيها
 يحصل حين علمنا في الذهن وحدة القضية ليست عبارة عن احد من عبارات عن المعتقد غاية فاني الباب ان
 تلك الامور المتحدة معتددة للوحدة كما هي من الوحدة للكثرة ويكون التصديق عبارة عن مجموع العلوم المتعلقة بتلك الامور معتددة للوحدة
 قوله فالمراد بالمفاهيم المتحدة عرفت ان ذلك هو المراد بها المفاهيم المتحدة المعروفة للوحدة ايضا يصير العلم متعلق بها عند الامام
 قوله ليس بالعلم والمعلوم انما تعلم ان كان المراد ان نسبة الادراكات الثلاثة والاربع التي زعم الامام كون مجموعها
 الى القضية ليس به العلم والمعلوم بنا على القضية عبارة عن المفاهيم الثلاثة او الاربعة لمقتضى الوحدة عرضا او دخلا والتصديق
 هو علم المفاهيم المتحدة حيث هو كالحاصل من العلم بالخشاش متخافتة مما ذكرنا سابقا وان كان المراد ان الامام يقابل بهذه المفاهيم
 بين التصديق والتخصيص بنا على الحكم الذي هو خبر الادراك والتصديق فعل انفسه فالتصديق عبارة عن مجموع الادراكات
 الذي بالفعل فلا يكون الفرق بين التصديق والتخصيص بالعلم والمعلوم فلا يجد نفعنا او غرضنا في التحقيق قد يسهل ان نسبة التصديق
 الذي على ندر الامام ان مجموع الادراكات الثلاثة والاربعة الى القضية نسبة العلم الى المعلوم سواء قال به الامام او لم يقل
 قوله حيث لم يقل انه اقول يمكن ان يقال انما لم يقل التصديق على الامور الثلاثة لانه يوجب كون التصديق امرا بسيطا
 مع ان الامام فاعل بكونه مركبا من الاجزاء الثلاثة او الاربعة فادون في بيان ندره بلفظ المجموع ليطابق تصديقا انما
 التصديق عند الامام هو مجموع تصورات اجزاء القضية متبانية على ان القضية لمفصلة متعلق للتصديق عنده فاعلم ان

فما ظهر من ان مقتضى البحث من مقام هذا الكلام هو الكلام على سبيل ما يلزم عدم الفرق بين التفسيرين التقنيين بالعلم والمعلوم والمقرر
عند الامام خلافاً لمعجى كل الجواب المقصود انما هو نفس من لا اختلاف في العبارة والقول بانه من نفس من مقتضى الاستخدام وهي المعنى
المعنوية كما تقر في علم الهاني والبيان لنفس من هذا المعلوم ان تحسبها ليس على الاطلاق بل ذاتها المعنوية على فهم المراد وبهذا
مقتضى لفظة كافي تلك العبارة ليس في ساقها وسبقها ايادى الى هذا المرام ولهذا جعل البحث في انبابة الى امر خارج بغير علم الظاهر
والمستعان في كل فصل وبما لا يوجب اعم الخ اظهر انه ليس خلافاً تحت النقل بل يظهر من تتبع كلامهم وقصص تصحيحهم هذا
لما كان العلم يحصل من غير ان الكيفية يحصل الصورة مع كونه من مقتضى الاضافة بحكم التام وكيفية المراد به صورة هي الصورة كما في شرح المصنف
قوله محسب كل الجواب وذلك ان الشارح قد صرح في الكاشية ان لم يمتد في عند الامام لم يمتد في حاشية حتى يمتد في التقنيين
عبارة عن المغربات المتقدمة من حيث انها مفردة للوحدة فليس التقنيين معلوماً للتقدم عند الامام في عدم صلاها في نفس من التقنيين
صورة واحدة والتقديم عند الامام معلوم متقدمة فلا يمكن ان يكون مطمح نظر الشارح من مقام هذا الكلام ما توهمه الظاهر
قوله انما هو نفس من لا اختلاف في العبارة ان المراد بالمفردات الموصلة من حيث الوحدة وفي التفسير الرابع
اليه من حيث التعبد وقد عرفت ان لا اختلاف في عبارة سيد المحقق قدس سره انما الاختلاف في فهم الشارح وليس
قوله والقول بانه لا حاجة لاصلاح كلام سيد المحقق حتى الى اتركاب هذا التكلف كما قد عرفت فتذكر قال شارح
فان قلت الخ اعلم ان قال المحقق المراد في شرح التفسير ان في تفسير العلم يحصل صورة الشيء في العقل تماماً لا
العلم هو نفس الصورة وعينها لانه من مقتضى الكيفية على الاصح لا هو لها الذي هو بسببه من الصورة العقل لان المتبادر من
صورة الشيء الصورة المطابقة لما في نفس الامر فلا تشمل الجليات المركبة ولا يخرج عنه العلم بالجزئيات المادية وادراكه
لا فرق بين صورة الشيء والصورة من الشيء فكما ان صورة الشيء تفيد المطابقة لما في نفس الامر كذلك الصورة من الشيء تفيد المطابقة
وفيه انه فرق بين الباريين فان اضافة الصورة الى الشيء تفيد الاختصاص المطابقة لما في نفس الامر وما الصورة من الشيء
فمنها صورة ما غوذه من شيء سواء كانت مطابقة له ام لا والحق قال الشارح في حاشية شرح التمهيد ان المتبادر من
صورة الشيء مطابقة الصورة لما هي صورة له وذلك المطابقة شاملة للقنوات والتعديلات باسرها المطابقة لشيء
لا تشمل الجليات المركبة هي المطابقة مع ما في نفس الامر وهي لا تتبادر من حصول صورة الشيء في العقل لان يعتد
المقصود ان تفسير العلم يحصل صورة الشيء في العقل بوجه ارادة المطابقة لما في نفس الامر وخرج الجليات المركبة
وهذا التعديلي كمن وجها للتسامح وبما لا بأس بخروج العلم بالجزئيات المادية لان التعريف انما هو معلوم الكاشية
وعلم الجزئيات لا يكون كما ساء ولا يكتب على ادراكها يطلق العقل على الذهن مقابل الخارج كما صرح به الشارح في حاشية
شرح التمهيد بهنا كلام قد ذكرناه في بعض كتبنا قال الشارح والمراد منه الخ قال بعض المحققين قدس سره هذا بيان للشيء
ولا خلاف في تقريره الا بالاداء ان مناطه على لفظ الحصول الحاصل سواء في قوله مع كونه آه فتد عرفت ما فيه فتذكر

ولم يظهر انهم محمود ايضا كيف اننا ندعى الى الحكم بالتسامح هو انهم لم يذبح ما هو متفق عليه الكيفية تحت مقولة اخرى للتفسير
الاول فلو علموا بما هو المردود منه حيث يحتمل ان يكونوا ايضا عاد والمردود المذكور لا يلزم من حصوله في المسند رجاء تحت كونه معين بل
حالة كمال المعلوم لا تجادها فاما واعتبارا كما صرح بعض الاذكياء في الفائدة بالتسامح بل هو ممتنع واما المقترع من نفسه ليعلم
ان غير هذا اذ عويت هذا ما علم ان حاصل الكلام لا يسلط ان الصورة الحاصلة من الشيء اعم من خصوصية المعلوم منها انها حكاه في قوله لا
والتحاشا والحكاية عينها مع الحكم عنه محال بل من متغايير ان مصادقا بالذات او باعتبار علا بدان تكون تلك الصورة متغايرة
للمعلوم فالكيفية تقوم بخصوصية لانه وان جديده وبين معلومه متغايرة في المتبعية المتأخرة عن مجردة مما لكل لا ينفك ان
قوله لم يظهر فيه ان المحقق الدواني واتباعه قد عمم الصورة الحاصلة بحيث تشمل انفسه على تصور كما يظهر من الارجعة الى انفسهم
قوله كيف اننا ندعى الى قول انت تعلم بخط هذا الكلام لانك قد عرفت فيما سبق ان حصول الصورة ليس خلا تحت كونه من المعلوم
اصلا لان الحصول من الامور العامة والامور الخاصة ليست باخذ تحت مقولة من المقولات وعند التسامح
باعتراض يغير كما صرح في حاشي شرح المباحث فليس الداعي الى الحكم بالتسامح ليزم اندراج ما هو من مقولة الكيفية تحت مقولة
اخرى هي الاضافة الى العلم بمعنى حصول الصورة ليس من مخرج تحت مقولة اصلا بل اننا ندعى الى الحكم بالتسامح ان العلم
بحسب التفسير الاول اعني حصول صورة الشيء في العقل عبارة عن مجرد نسبتة بين الصورة والعقل وليس على علم عبارة
عن مجرد النسبة التي هي من تراعي اعتباري كما عرفت بل هي حقيقة محصلة ومقولة الكيفية بهذا المظهر سقوط قوله فلو علموا
قوله بل حال كمال المعلوم قال في الحاشية قبل ان الصورة اثير لك انما تابعة لذي الصورة فان كان جبر الصورة لا يغيره وان كان
غيره فاصوره ايضا غير الصورة مطلقا كيف يشي بل هي تابعة لذي الصورة انتهى هذا القول في غاية التحقيق بذلك الشكل على التفسير
اكون العلم من مقولة الكيفية مع القول بكون العلم عبارة عن الصورة الى صفة وقد اجابوا عنه بوجه غير صحيح قد قلنا انهم لم يذبحوا
قوله فلو علموا ان حاصل الجواب في هذا حال الجواب على تقدير ان يكون قوله هو غير خصل تحت النقل وعلى تقدير ان يكون
قوله هذا خلاصة حاصل الجواب قال بعض المحققين ان الحصول الصورة يستلزم الغاية بالضرورة والحكم بصورة متغايرة فيه
فكيف يكون العلم بصورة يحصل الصورة والحال ان القول بتعميم الصورة الحاصلة من خصوصية وان صدر عن بعض المحققين
لكن يجب اتباعه لانه باطلا لا يوافق بالاتباع والحق ان الحصول قد يطلق مراد الحصول العلم شامل للخصوصية
كما قد يطلق على ما يخص بالخصوص والصورة ايضا قد يطلق على الشيء من حيث ان خصوصية العلم كما قد يطلق على الشيء من حيث الوجود
الذي هو قد صرح الشارح في حاشي شرح التهذيب بان الحصول من حصول كالمردود في الشيء يعني صورة حيث حصول العلم لان
حيث الوجود الذي يقطر بعض المحققين يحصل الصورة المعنى الاول والوجه المعنى الثاني كذا افادوا بعض المحققين قد بين
قوله لانه وان جبر الخ لما قال الشارح في الحاشية لمعقده على قوله لا يذبح لا يذبح هنا وذلك لان التغاير ليس في العلم نفسه
وكان في الخ لا يذبح في العلم نفسه بل في العلم الحاصل من الشيء لانه وان جبر الخ الى ان يتصور تغاير المراد وفيه بطلان

فان لم يحصل لم ينزل فاستوى ما قبل الادراك بعده وهو حال ان ال غاشي فاما ان يكون كاشي ادراك امر آخر متعقبا
 لغير الادراك وعلى الاول فيكون ذلك الادراك امرا وجوديا اذا لزم الصدق لا يكون متعقبا وليس بشئ وعلى الثاني لا يتصل الادراك
 امور لا تنسب اليه فيجب ان يكون فيها صفات غير متناهية يطول واحد منها عند تقديره ليس هو كاشي شئ فلو ادراك تحصيل
 سبحانه الانسان من نفسه تحصيل لا تخليته وليس هو كاشي في الاعيان نفس الادراك في الاعيان كل موجود مدركا لكل احد البصر كما
 المعدوم في الاعيان مدركا وما سبق غرضي على وجوده وبأجله لا بد من حصول شئ في النفس فاذا كان الشئ موجودا في الخارج
 ان لم يطابقه الاثر الذي عنده فليس يدركه كما هو وان طابقه من جهة فادراك له من ذلك الوجه ان طابقه من جميع
 الوجوه والتي هو لها فحصل الادراك به كما هو انتهى وقد نقل المحقق الدواني هذا الكلام في شرحه ليس كل النور ثم قال انه لا يخلو
 عن ضرب قاطع واورد عليه ايرادا منها انه لم لا يجوز ان يكون المحل في النفس سببا الى ذلك المعلوم فاقولت
 تحقق النسبة فرع تحقق التسبب ونحن ندرك ليس موجودا في الخارج فلا بد له من وجوده واذا لم ينسب الخارج فهو في الذن
 تحلت للميل جارية على ان الموضوعات ضربا آخر من الوجود واما انه في الذهن فلا نسلم ذلك اما ان كل معلوم فهو موجود
 في نفس عالمه فلا يتم الدليل عليه ما لمع المنع واجاب عن ابحاث المنصور في شرحه ليس كل النور وتلقا بعدد شئ في حواس
 شرح حكمه الاثر في القبول بان استدلاله من اقسام ثلثة لا رابع لها وتقرير الدليل على الوجه المخصوص ان الادراك بعد ما لم ينسب
 حاله حادثة فينا بالضرورة وتلك الحادثة الحادثة اما ان يكون صفة موجودة فينا او لا على الثاني اما ان يكون له وال صفة موجودة
 عنا او لا والثالث يستلزم عدم حصول التغير فينا بحسب الوجود والخارجي او عند عدم صفة موجودة وعدمها والباقي لا يتغير حالنا
 بحسب الوجود والخارجي ضرورة والاشارة بقوله فاستوى حالنا قبل الادراك بعده لكن حصول التغير فينا بحسب الوجود والخارجي ضرورة
 فظهر ان الثاني الصحيح ان ال يكون له ادراك صحيح اذا راجع الى وجوده ادراك ان الادراك ليس وال
 واليه اشارة بقوله ثم الادراك الشئ تحصيل لا يتغير به الانسان من نفسه تحصيل لا تخليته واستدل بطال في الاثن بوجه آخر
 على مقدرة مشهورة في ان النفس ليس لها صفات غير متناهية وقدمه على البرهان المعنى على الوجود كما هو الباطن في العلم فاذا فظهر
 اهتمام الخيران على الاول كما ثبت ان الادراك حصوله في المدرك اما انه حصوله من علمه اما انه في المدرك فلا نه حاله متغير
 في المدرك غير له براهته كما اشر اليه ولا ثم النسبة التي ذكرنا ان لم يكن حصوله ولا ولا الا كان باطلا باين فبما قسم الثالث
 وان كان والا كان ضارده بما ذكر في القسم الثاني وان كان حصوله كونه اسب من الوجودات الغيبية وهو باطل لانها ليست حقيقة
 الوجود فظهر ان وجود الاشياء في نفسها ان في ادراك اخرى لا يعني في علمها بها والادراك في سبب ذكرها مع ما عليها عليها
 والتحقيق ان الذي ذكره صاحب المطراحات على تقدير تمامه لا يدل على حصول امر في الذهن من ثقل العلم بشئ لا يدرك
 على ان العلم عبارة عن حصول امر في الذهن لا يجوز ان يكون العلم على تقدير كونه امرا وجوديا حاله اخرى معقوب بالحالة الادراكية
 ويكون كالحال في الذهن متعلق العلم كما يستحقه الشارح وهذا لا يرد شتر لا يرد صاحب المطراحات انفسه لا يمكن فيه صلا

فما قيل من انه لو كان احتمال كون الازل حضوريا و فلفاني اشئت الاولان فبطمان الارأى ممنوع لان المفروض انما هو كون المحصور روا
ولو كان فلفاني اشأني فاما يصح اذ الارتفاع احتمال كون الازل حضوريا غير محضه كعلم النفس من اشتداد ممنوع وكذا ما قيل في
المقدرة القاطنة قوله لا يلزم وجودية جميع الادرأكات لانه اذا تعلق الازوال بزوال الازل موجودي لا يلزم وجودية الازل الازل
لان البعض حينئذ لا يكون ان تمامها ليس شي على وجه لا يستلزم الوجود وليس على معنى هذا ثم اعلم ان الالهام يستعمل على هذا المعنى
بان هذه الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ليست عديمة

قوله فاقبل آه اعلم انه قال المحقق المددني سج في شرح هياكل المنور ان الادراك على تقدير كونه زوالا لا ادراك لم يزل
ان يكون زوالا لا ادراك حضوري لا يكون مسبوقا بعدم الادراك لا يلزم من كون الادراك الحسولي زوالا ان يكون الادراك الحسولي
كذلك لما كان هذا الايراد وسند فاعبا قال الشارح في حاشي شرح هياكل المنور مطابعا لما قال الغياث لنصوص ان تهازل اربابا لا
الادراك الحسولي وكونه زوالا لا ادراك حضوري فخل في الشق الثاني قرا قائل الايراد بان ان يريد بادر اك ما اخر ما سوا نعم
الادراك الحسولي حضوري فعلى تقدير وجودية الثابت لم يطلب به كون الادراك الحسولي امرا وجوديا او يجوز ان يكون هذا الادراك
علما حضوريا وان يريد بالادراك الحسولي فلا نسلم الحصر من الشقين لجواز ان يكون الشيء الزايل علما حضوريا غير صفة كعلم النفس بها
وانه فاع في الايراد مما قرره في حاشي نظا هذا المراد بالادراك الادراك الحسولي واما كون الادراك زوالا لا ادراك حضوري فخل
في الشق الثاني وتجزئة كون الشيء الزايل علما حضوريا غير صفة كعلم النفس بها تها سفسطة لان الكلام في علم الحسولي هو العلم بالشيء
فلا يمكن ان يكون الزايل ادراك النفس فيها لانه نفس فلا يمكن والبعيد بقا النفس فظهر الحصر من الشقين على استنزال نقول
المراد بالادراك الادراك الحسولي وبهذه الامور المغايرة للادراك الحسولي سواء كان علما حضوريا او لا وهذا مثل علم النفس
بذاتها ايضا فاشق الثاني فتناول الحضوري مطلقا ولسا لم يصفا فارتفع احتمال كون الزايل حضوريا غير صفة وصح حصر
بين الشقين ولوقيل من بدو الامر المراد بادر اك ما اخر الادراك الغير الحسوري وبالصفة الاخرى غير الادراك
المذكور سواء كان ادراكا حضوريا او غير الادراك مطلقا صفة او غير صفة لم يرد هذا الايراد ولا الايراد الاول
قوله وكذلك لاقبل آه تقرير هذا الايراد ان لو كانت المقدمة القائمة الامر العدمي لا يكون تغايرها ليس بشيء وقوله باذكرة الشارح
في حاشيته العاشية فلا يلزم وجودية جميع الادراكات لانه اذا تعلقت الزوال بزواله اخل وجودي لا يلزم وجودية الزايل للاحق
اي الزايل المتأخر عن ذلك الزايل الوجودي يعني زواله في ذلك الزايل الوجودي بل يجوز ان يكون الزايل للاحق المذكور امرا
عدميا فلا يلزم من كون الامر العدمي تغايرها ليس بشيء بحيث لا يستلزم الوجود بل الامر العدمي هو زوال الزايل
الوجودي حتى يتغايرها ليس بشيء وهو زوال الزايل الوجودي على وجه يستلزم الوجود وهو الزايل الوجودي وجه اندفاع هذا الايراد
اما على تقدير كونه العلم عبارة عن الزايل فلو ان الزوال المتعلق بالزايل يمكن ان يكون زائلا بمراد وال آخر فلا بد
ان يكون وجوديا او يستلزم الوجودي والا لا يصح اضافته اليه اذ العدم لا يعين الى عدم محض لا يستلزم الوجود

لانها متناه عن غير بالاضحية والعدم ليس كشيء لكانت عدم الكائنات عدمها بقابلها وموالاتها بالجهل البسيط الذي
 هو عدم فكيف يكون العلم عدمه فكيف يكون ثبوتها مع مرض كونه عديا واما الجهل المركب فهو بل ايضا مخلو لمحل عنها كافي الجاهل واما جهلها
 واما على تقدير كونه عبارة عن الزوال فلا يمكن تعلوق الزوال بهذه الزوال ايضا او كل علم صانع الا ان يحصل العلم بزمواله
 او بزموال زواله صرحا واقليا او خصوصية علم دون علم ملغاة في ذلك اذا صح تعلوق الزوال بذلك الزوال
 فيصير أملا لا زائلا فلا بد ان يكون وجوديا ولا يلزم ان يكون الاطر العدمي انتفاء وليس شي على وجه الاستلزام للوجود
 فلهذا وجودية جميع الادر كات سواء كانت المقدرة القائمة الامر العدمي لا يكون انتفاء وليس شي في ثبوتها في حاشية
 الحاشية اولاد لم يتوقف لزوم وجودية جميع الادر كات على كون المقدرة المذكورة غير متناهية في حاشية الحاشية
 وبهذا الحكم سقوط ما قيل ان غاية ما لزوم ما ذكره صاحب المطارحات كون الادر كات المنتفى ثبوتيا لا كون كل ادر كات كقائل
 قوله لانها متناهية في الزوال او رده عليه بان ان كان المراد بالامتنياز في قوله لانها متناهية عن غير بل آه الامتنياز بالذات
 فلازم الصغرى لم لا يجوز ان يكون العلم متناهي عن الغير بالوسط وان كان المراد بالامتنياز مطلقا سواء كان بالذات او بالوسط
 فلازم الكبرى اذا الامر العدمي وان لم تكن متناهية عن غير بل بالذات لم يجوز كونها متناهية بالوسط الى الملكة وفيه شيء من الغش
 قوله في الجهل البسيط آه اقول لا يرب بين العلم والجهل تقابلا البته وليس بينهما تقابل الا تقابل لعدم الملكة
 لان انتفاء انتصاف بينهما اظهر من ان يخفى واما انتفاء الاسباب والسبب فلهذا بل بطبيعتها عن الارتفاع عن موضوع
 غير قابل كما لا يخفى واما انتفاء انتفاء فلا بطبيعتها عن الارتفاع عن موضوع قابل فلم يبق الا العلم والملكة فاذا ظهر
 كون العلم عدميا يكون الجهل وجوديا غاية الامر ان يكون وجوديا في العنوان التفسير فعلى تقدير كون العلم عدم مقابله الذي هو الجهل
 البسيط لا يلزم كونه عدم لعدم صلا اذ الجهل البسيط ليس على هذا التقدير بل صفة ثبوتية فلا يلزم كون العلم ثبوتيا مع مرض كونه عديا
 قوله واما الجهل المركب آه اقول لا يخفى ان الجهل المركب قسم من العلم فلا معنى لكونه مقابلا له وعلى تقدير كونه مقابلا
 التقابل بين العلم والجهل ليس الا بالعدم والملكة ولا يشترط فيه عدم خلوه لمحل عن التقابلين فلا تحيل ارتفاعا عن
 موضوع موجود انما تحيل ارتفاعا عن محل قابل للامر الوجودي فاما شانه الادر كات لا يخبر عن ادر كات شي بعينه وانما
 واما الجهل الغير التقابل فلا مضائقه في خلوه عنها لعدم انتصاف الجاهل بالعلم والجاهل المركب لا يبطل كون الجهل المركب
 مقابلا للعلم تقابل لعدم والملكة انما يبطل كونه مقابلا لتقابل الاسباب والسبب والتقابل ليس يتحقق بين العلم والجهل
 قوله وفيها ما نقل عن المشي في وجه استلال الدليل الاول ان دعوى عدم امتياز عدمه عن العلم
 قد وجع لتمايز عدمه زيد عن عدم عمره ولا يخفى سخافته او غرض الامام من الدليل الاول البطلان كون العلم
 عديا محضا وظاهر ان عدمه المحض لا يتميز اصلا وامتياز عدمه زيد عن عدم عمره وليس الا بالانصاف اليه
 وفي وجه استلال الدليل الثاني انه لا يخلو الجاهل لانه ان يكون ملكة العلم جملا مطلعا ولم يذكره في المستدبر

اقول الجمل المطلق عبارة عن الجمل البسيط اذا جعل المركب فرد من العلم واشترك الجمل بين البسيط والمركب
 ليس لايجوز اللفظ وعلى تقدير كونه مشتركاً بينهما لا يمكن تحققة الا في ضمن احدهما فلاحمد ما لا يتم الا للاحمد قال الشايج
 وعلى الاول انه لا يقترن يلزم على هذا الشق ان يكون الادراك جملاً بسيطاً لانه عبارة عن عدم الادراك عما شانه
 الادراك والادراك على تقدير كونه عدم ادراك آخر يكون لك ايضاً وايقض ما من شأنه الادراك فيكون الادراك على ادراك شيء
 بعينه والجمل به فلما اتفق عنه ادراك شيء كتحقق فيه الجمل به فيكون انتفاؤه ذلك الادراك جملاً لا ادراكاً وايضاً يلزم
 ان يكون للنفس قبل كل ادراك ادراكات غير متناهية في زمان متناه وموتجمل للاداء المقترن بالثبوت بقرينة العقل
 الحيواني او للزوم وجودها بالعرض دون بالذات اذ كل واحد من احوالها سلسلة بالعرض بالقياس الى سابقه فانهم
 غايه من خواص هذا التعليق قال الشايج اذ الامر العددي قال المحقق الدواني في الحاشية القدرية السلب لا يضاف
 حقيقة الا الى الوجود وانضمت ظاهراً الى غيره اذ لا معنى لسلب الماهية في ذاتها من ان اعتبار ثبوتها في نفسها اذ لا
 او ثبوت غير ذلك فالحال السلب الى مفهوم خفيف فهو ضامن بالتحقق الى الوجود وادراكه عليه وجوده بها قال معاصره ان
 اراد بقوله الا معنى لسلب الماهية في ذاتها انه لا معنى لان حكم سلب الماهية ولم يقصد كتحققها بوجهين الوجه الاول في غير عليه لان الحكم
 في ذلك من شأنه السلب الماهية وان اراد ان مفهوم سلب الماهية في ذاتها يقال في سلب الماهية لم يكن ذلك
 كالمركب الجنائي بمعنى خلاص بالحيث الوجود يقال سلب الوجود بغيره لم كيف العلامة لوجهاني قد صرح بموضع من تصانيفه ان
 سلب الماهية الى اى مفهوم كان حصل مفهوم في غاية البعد عنه ومنها ما قاله الفاضل مير جان في حاشية الحاشية القدرية
 انهم قالوا الخارج قد يكون طرفاً للنفس بعض المضمون للوجود وقد عدوا سلب من حيث حكموا بان الخارج طرف نفس العلم
 والوجود وهذا يقتضي ان يتعلق سلبها ايضاً ومنها ان المحقق الدواني قال بجمل البسيط الذي اثره نفس الماهية
 فقبل جعل الجمل لم يكن ماهية فجاز تعلق سلبها من غير ملاحظة الثبوت فلا يصح حصر ضافة الى الوجود والاحال
 المقابل لاثراً لجمل البسيط ليس السلب نفس الماهية فامكن ضافة السلب الى نفس الماهية بلا ملاحظة الوجود فحصر ضافة الى الوجود
 في حيلوطلان وجب عيب بان الحصر ضافي بالنسبة الى السلب باهر سلب محض المقصود من السلب لا يضاف الى السلب
 ما لم يتبرر كتحقق وصدق بان المراد بالوجود الامر الوجودي نعم من ان يكون نفس الوجود المحمولى او ثبوت شيء لشئ او نفس
 تقرر الماهية مقابل فيه واعلم انه قال المحقق الدواني في الحاشية الجديدة ان القضية السالبة انما يمكن ايرادها
 عليها اذا اعتبر لها تحقق في نفس الامر وما يجري مجراه من الصدق وحق يكون فنهاراً بالتحققها وصدقها فلا يمكن
 ايرادها لسلب الابطال على النسبة السلبية باهى نسبة رابطة من غير تاويل واورد عليه كل من نظري كلامه بان
 يجوز عنده ايرادها لسلب الابطال على النسبة الايجابية مع انها ايضاً رابطة واجيب عنه بان كلامه مبنى على
 المتأخرين من ان النسبة السلبية نسبة بسيطة كالاجابية مغايرة لها بالذات النسبة مطلقاً غير صالحة لتعلق السلب

قوله فينتهي الى ادراك غير محقق سلم لكن لم لا يجوز ان يكون حسنا وبالحجاب لم يوجب قوله في المحاشية في هذا الموضع
وكان منها ان فيها اختاره صاحب المطابع ان لا يتم التبريد في المدعى يكون الادراك الدلائل في حجابها والاثبات
اعلم منه في الانتقاء والاثبات بخلاف هذا الطريق واما في هذا الطريق على تقدير نقض المدعى بلزوم حجابها فينتهي الى ان لا يتحقق
وفيه انه قد حصل محقق بان يوجد له نسبة الثبوتية فالنسبة مطلقا عند ليست غير صالحة لتعلق السلب ثم قال
المحقق في المبرزة بما حصله ان لوجاز اضافة السلب الى السلب من غير ملاحظة المحقق فيه غير محقق في عدم محضهم لنقصته
عند احكام الموضوع المحمول في الموجبة وبالنسبة وتفسيرهم التناقض بالاختلاف بالاحجاب السلب اشتراط الاحجاب في معنى
الكل الاول لا يربط في لنا شي من الانسان بحول كل حيوان حيث يتبع بعض الانسان ليس يحكم وعدم الحكم بالسلب
فيما سوى انما صير في لنا شي من الانسان بحول كل حيوان بالانسان بالية جزئية فان سلب السلب الكلي لا بد ان يكون سلبا جزئيا
كحالات رفع الاحجاب الكلي سلب في وتكسر بالضرورة وان لم يكن من الحجابات ليس في من الانسان بحول كيف هو سلب
للايجاب الجزئي وهو ينكسر نفسه الى غير ذلك من المعاصد وحيث بان لما كان السلب المضاد الى السلب بانه السلبية
للموجبة المحصلة ومراتبه الوترية للسالبية البسيطة لم يعتبر والاسالبية السالبة ولا السالبية السالبة السالبة وهكذا
وفي اعتبار الموجبة والسالبة غنى عن اعتبار هذه المراتب لغير المتناهيته فانها ليست لها احكام متغايرة لاحكامها
وتليس لها مصداق مغاير لمصداقها ولذا حصر القضية عن لاحتواء الموضوع والمحمول في الموجبة والسالبة وفهم التناقض
بالاختلاف بالاحجاب السلب اجرو جميع الاحكام عليهما ولا ضير فيه اذ المراد بالاحجاب والسلب عام من ان يكون
صريحا وما كان والى هذا يظن قائل ان سلب السالبة في قوة الموجبة لتلازمهما متحققا كما ان المحل في قوة الجزئية
ولما كانت في قوة الموجبة فلا استبعاد في جريان بعض احكام الموجبة عليهما ولا يتقضى بذلك شي من القواعد
قوله في جواب اقول لا يخفى السائل ان لا بد لو قرر ان لا يتحقق المدعى حيث جرح في حجابها بل ان كان ذلك لا بد ان يكون
قوله والاثبات بلخ وذلك ان ليس صاحب المطابع على تقدير تمامه لا على ان المضاد عليه لا يتقضى ولا يكون سلبا محضا
بل ان يكون نحو الثبوت وادراك ان جوبا محضا او سلبا تاما والله هو كونه كذلك جوبا محضا حيث ثبت كونه محض السلب لا حقيقة
المحقق المدعى فانه على تقدير تمامه ما قال ثبت به كون الادراك جوبا محضا ولا يلزم عدم تمامه بل لا دركات وصفات غير تمامية
قوله يلزم امر بخ يعني انه على طريقة بعض المحققين على تقدير عدم ثبوت المدعى بل يلزم امر بتامه من جواز زوم ادراكات
غير متناهية واصفات غير متناهية بخلاف طريقة صاحب المطابع حيث ان على تقدير نقض المدعى غاية بالزوم كون الادراكات متناهية
بالتيسر وهذا امر متناهية غير مرجح قال الشارح في المحاشية وانت تعلم انه لا ريب ان هذا الكلام من قول بعض المحققين
قدس سره ولعله لم يدرك الى المحقق الدواني فالاولى ولم يقل فالصواب مقتضوه ان هذه القضية ظاهرة لاطلاق
من ان ان حل اعلم ان هذا القدر كاف في اثبات المطلوب لان الادراك لو كان انتقارا لادراكاته

قوله فيما ذكره من أن ضرورة احتمال ارتفاع التقيضين لم يعلم ان في هذا المقام كمالا لطبيعي به حاصر كمالا وبيع به
 ان ارتفاع التقيضين يقتضي التقيضين في نفس كل شيء ضرورة احتمال التقيضين مستوجب جبر التقيضين ان يكون
 التقيضان في حين هو مستلزم لاجتماعهما وتقدم في في محله يعني كذا لكنه لم يرضق وهو ان ليس له رفع تحقق التقيضين مع
 حتى يلزم بالضرورة فانه ليس محال بل معناه رفع التقيضين كما هو شأن برفع موضوع التقيضية الطبيعية الذي تحقق تحقق فرد
 بانها جميع الافراد محالة بالضرورة من حيث احتمالها وجوب التقيضين من الفردية انه لا يلزم لاجتماعها وقد وضح على كمالا وبيد
 فذلك ان ذلك لا يتصور اما ان يكون وجوديا او عينا على الاول فيثبت المطلوب على الثاني لا يتصور اما ان يكون ذلك كمالا
 مستلزما للوجود او غير مستلزم على الاول ايضا فيثبت المطلوب على الثاني لا يتصور بل لا بد من اجتماعهما في محله
 قوله في ذلك ان ارتفاع التقيضين في الوجود عليه ان يقتضي الجبر لئلا يلزم عدم المحض والادراك على تقدير كونه عدائيا بنا
 ضرورة انهما صفاً يقتضيان تعلق التقيضين من غير استلزامه للوجود لا يلزم ان تعلق التقيضين في كل فرد صلاحيته المحض
 الاطلاق ان العلم عدمهما اذ تعلق السلب بالسلب لا بالسلب الثابت ولذا عرّف التناقض انهما اختيارا لا يتم تقيضا
 كما ذكره المشي لا لانه لا يقتضي التناقض بالسلب السلب في شيء لا يثبت للكون مستلزما لوجوده لزم ارتفاع التقيضين على انهما
 ان لو لم يكن في الحقيقة القائمة الامر العدمي لا يكون ارتفاعا وليس في ما ذكره الشارح في الحقيقة بقوله وان تعلم ان يلزم ارتفاع
 ولا شك في اللزوم ولا في بطلان اللزوم وليس الغرض منه في تقدير كون ذلك كمالا لعلنا انما نعلم انهما في الوجود يلزم ارتفاع
 قوله لكنه لم يرضق في غير عدم المراد ان جواب المشي محتاج الى تقدير لفظ احد مع عدم قيام القرينة عليه وبعضهم قالوا
 في وجهه ان هذا الجواب انما يتم لو كان ارتفاع موضوع الطبيعة بارتفاع جميع الافراد كما عرّفه الشارح مع ان الامر ليس كذلك
 موضوعا يتحقق فروعا من ارتفاع هذا الفرد مستلزما لارتفاعه ايضا فاعني بارتفاع موضوع الطبيعة في ارتفاع الافراد
 مع كمالا ان جبر التقيضين غير محال لعدم استلزامهما معا كارتفاع التقيضين ايضا غير محال لعدم استلزامه ارتفاعهما
 والتحقق ان معنى تحقق موضوع الطبيعة تحقق فرد ليس الا ان وجود الفرد صحيح لان تفرع التفرع الطبيعية لبعضها بالاطلاق
 معناه انه توجد بعين وجود الفرد بل في معنى وجود موضوع المحلة فاذا وجد فرد من افراد الطبيعة وجد نشأ انفراد موضوع
 فردا في الزمن بوجوده خارج وجود الفرد بعد ان تراعه عنه فيصير انه يوجد بوجود فرد في ذاته متفرع عن الفرد ولا يتفرع
 فردا في الفرد نشأ انفرادا في الفرد وجودا في انفراد عنه بطريق انما يتفرع موضوعا لا يتفرع في جميع الافراد لا في
 بل لا يتصور ان يكون انفرادا في الفرد وجودا في انفراد عنه بطريق انما يتفرع موضوعا لا يتفرع في جميع الافراد لا في
 برفع تحقق التقيضين محالان يصير في الحقيقة التي تحقق التقيضين وارتفاع معية تحقق التقيضين مفروقة وهذا ليس
 محال كمال المشي وانما ينافي احد التقيضين كما ذكره المشي في التناقض معية الارتفاع عين كمالا معهما متناه
 والمشى معض عن هذا المعنى الثالث مع انه هو المتسبب الى ما فهمه صاحب المعنى الذي اختاره بعيدا عن المعنى

ثم اتى بتقرير آخر هو ان من غناه ان على تقدير ارتفاع لفيض ارتفاع انقيض الارتفاع محال وهو اننا نلتزم وجوب كل من ينشئ
الامر على ذلك التقدير وهو ليس محال قريب منه ان افاد هو بنفسه ان من غناه ميتة رفعها محال فيجب سلب ميتة ما وهو ليس محال في
قوله فيما سمع ابن الخ بهذا ثبت المقدمه لمنهوقه وان لم يثبت المقصود لما ذكرنا فان معنى الغائبة في ذكرنا غير صحيح قوله للفر
بالقصور بخلاف الحقيقة التي اختارها صاحب المطبوعات لانها تدل على ان سلب الوجود محال علينا عليك بقوله جميع تلك الامور كانت
اي الامور كانت السابقة الغير المتناهية قوله فالاولى ولم يقل فالعوارب يجوز عمله على معنى الصحيح هو اما هذا المعنى فالمعنى
اورا كانت ادراج حيث لا يتعارض ولا يباين تشبه بخلافه الذي سياتي من الحاشية

قوله هو ان غناه ان محصله ان لفيض اجتماع انقيضين هو رفع الاجتماع اعم من ان يكون رفع احدهما مع رفع الآخر او برفعه
ومعنى ارتفاع انقيضين تحصيل ان رفع احدهما مع رفع الآخر محال فذلك ليس نقضنا بل انخص من نقضه بهذه الظاهر ان
ما قيل في رفع الاشكال ان ارتفاع انقيضين ليس نقضنا لاجتماع انقيضين بل هو خص من نقضه لان نقضه رفع اجتماع
انقيضين هو اعم من ارتفاع انقيضين لانه كلما تحقق ارتفاع انقيضين تحقق رفع اجتماع انقيضين ولا يلزم للعكس لان يجوز ان يتحقق
اجتماع انقيضين بان يكون احدهما متحققا والآخر متفادا لا يكون لبيان انقيضين في حقيقة ما ذكرنا وليس فينا محصلا اننا لا نعلم على كل
قوله في الغائبة في ذكرنا ان قال بعض اطراف كلام الشارح انه لا فائدة في قولهم انه قد تهرأ فوه شيء بان هذا القول ان لم يكن
ناصيا في المقصود او المقصود ان لا ادراك لرائل وجودها والناصب بعدم منه ومن المعنى الثابت لكن قد ثبت بها المقدمه لمنهوقه
فمعنى الغائبة في ذكرنا غير صحيح وفيه انه لو كان غرض القائل معنى الغائبة عن كون القول ان لا فائدة له في اثبات المطلوب
او كان له فائدة اخرى فلا يتوجب ما قال في شيء ثم انظر ان غرض الشارح من هذا القول ليس اثبات المقدمه لمنهوقه ولا ان شتر
عدم تحقق السلب بالاثبات كما هو في اثبات المقصود بل الغرض منه ابطال دعوى ظهور سلطان المقدمه لمنهوقه كما وقع عن
المحقق المدعى كما يدل عليه قول في الشبهة وظاهر ان ذلك ليس ظاهر السلطان فلا يرد ما قال بعض المحققين قد سمن ان ما شتر لا يكون
لا يجوز ان يتحقق السلب في سلب السلب بل يجوز ان يكون كل ادراك زوال الالبوت سلب فلا يلزم ان يكون هذا القدر غائبا
ما يشترط في ثبوتها وان كان معنى هذا هو ان المقدمه لا يكون انتفاء الشيء محصلا لا انفس الشيء ولا ثبوتية وهذا ظاهر السلطان فلا يرد
قوله لانها تدل على دلالة ما ذكر صاحب المطبوعات على الايجاب الكلي اعمى جودية جميع الامور كانت غير الغناه او قد عرفت فانه
ما لم يرد من ذلك بل ان السلب محصلا لا انفس ثباتا ليعرف في غير كونه جوديا محصلا فلا يلزم صلا قال الشارح في اني شتر لا يلزم
لا يلزم له المقدمه بل هو ان السلب محصلا لا انفس ثباتا ليعرف في غير كونه جوديا محصلا فلا يلزم صلا قال الشارح في اني شتر لا يلزم
راجعا الى وجدنا وجدنا الحالة التي في تصور الموجودات على حاله التي لنا في تصور الموجودات المتفصلات فلا يمكن جالسا
تصور الموجودات هو انقسام الموجودات فليكن جالسا في تصور الموجودات كانت قد اعمت عليها الشارح ليعرف في حاشية شتر
وما قيل في وجوب التميز من اختلاف الامور كانت النوع ثم احتلوا بالادراك المحصلي لكل المصطلح عند التحقيق فلا يلزم من

حواجز اختلافها في كونها وجودية وعينية فهي عليه استخافة اذ لا يمكن اختلاف الادراكات بالنبض على الاذا كانت متفقة
 وحالاتها لكون بعضها وجودية وبعضها عينية كما لا خلاف في النوى بل ان دراكات جميع حواجز اختلافها كون بعضها وجودية وبعضها عينية
 قولهم مع ان الوجود ان شاء الله معني ان الوجود ان شاء الله ما لا انفكاك لادراكات السابقة عنه وجود الادراك اللاحق بل نظم برهانه
 ان الادراكات السابقة تتجمع مع الادراك اللاحق لا ترى ان عند علمنا بالنتيجة لا يتبين العلم بالمقدورات لنزاع بل قد يطالع الله كل ما
 واوروع عليه ما لا يلزم من كون الادراك والالادراك السابق ان لا يوجد الادراك السابق مطلقا وراسع اللاحق بل ان
 لا يتجمع مع اللاحق كما كان فورا ليعجز ان يتجمع مع اللاحق الادراكات السابقة التي لم يتبين بها الزرع حتى يتبين المراد ان يلزم
 انها جميع الادراكات السابقة المتصلة مع الادراكات اللاحقة في سلك سلسله وهو عند تحقق الادراك اللاحق فالادراك اللاحق تنها
 بجعل الادراكات السابقة عليه لذات الواسطة فيلزم من تحقق الادراك اللاحق تنها الادراكات السابقة وعلم ان بعضهم قالوا في وجه
 استحالة تنها الادراكات السابقة عند تحقق الادراك اللاحق ان العلوم تنزيها يوافيها كما ينبغي يلزم على هذا التقدير ان لا تنها الادراكات
 ونبت تعلمه على هذا التقدير يكون قولنا شاع فيما بعد ثم اقول عادة غير متضمن كما قيل لبعضهم قالوا ان تنها جميع الادراكات السابقة
 عند تحقق الادراك اللاحق يستلزم اذ كما سابقا على اول ادراك يحصل اذ من تنها بعض الملكة بعد ذلك الفصل الهولاني فيقول
 لان الاول من السلسله لا يسبقه واحد منها واستحالة اللازم يستلزم استحالة الملزوم فانه راجع الى قولنا شاع فيما بعد كما كان
 عنه فالاصح ما ذكر سابقا لا يقال بهذه المقدرة اني قولنا انما لا انفكاك اذ كما سابقا عند وجود الادراك اللاحق كافيته في
 ابطال الشك الاول في الحاجة الى الاطالة لا نقول هي البصر غير خالية عن الانارة فيجعل العين لا يحجب على ما
 قوله لا ان تنها انما اعلم ان الانتفاآت لمحضة والسر البسيطة ليست متمايزة بعضها اصلا اذ لا ثبوت لها بوجه من الوجود
 فلا يمكن ان يثبت لها شيء فلا يثبت لها اتمية البصر وتحقيق المقام ان الانتفاآت المحضة والعدم صحت عبارة عن بطلان الذات
 صفة الواقع كما ان الوجود عبارة عن تقرر الذات ليس هناك شيء يغير عنه البطلان فالانتفاآت المحضة ليست بشيء لاشي يغيره
 بل صفة صحت بشي في نفس الامر صلا كيف يكون تميزا فان قلت اننا نعلم برهانه ان عدم البصر في الانتفاآت المحضة متحققه
 في نفس الامر فلهذا تميز ما قلته في ما قبلنا الا عدمه متحققه في نفس الامر فلهذا تميز ما قلته في ما قبلنا الا عدمه في نفس الامر فالاول اطل قطعا اذ لا
 ولا يتحقق للاعدم في نفس الامر صلا والالتزام اعداؤنا في حق اذ نفس الامر عدم في نفس الامر معني بطلان الاشياء في حيزها
 من اعتبارها بغير فرض الغاير وان حصل الوجودات المطلقة والانتفاآت المحضة غير تنها بعضها من جنس نفس منها واما
 اذ تصورنا الله سبحانه وتعالى موجودات هنيهة وميتا بعضها من بعض فالعدم المطلق لشيء من السلسلة ليس مطلقا بل هو
 اذ قال الحق في حاشي شاع في حق الوجود ان العدم المطلق من اجل ان اتمية الملكة لا يثبت لها شيء لان العدم المطلق رافع لجميع

والا لم يكن المحصر بين السلبي عقليا يجوز له العقل مجرد ملاحظة الطرفين لتجويز العقل ان لا يكون الانسان له سلبه
هذا السلب بالانسان يكون مسلوبا بسلب آخر متميزا عن السلب الاول فبانه انفسه وهو كما ترى لما لم يتميز فكيف يكون
منشأ امتياز الغير متميزا من عدم امتياز الاله كما انها لا يوجد عيب كونه منشأ امتياز الغير متميزا عن منشأ عقليه لسان لان الاله كما ان
الوجودات مفصلة لا في محض لان هناك شيئا يصدق عليه انه معدوم مطلقا لا يمكن ان يكون له وجود في ذاته بل ان ثبت
قوله والا لم يكن المحصر لم يقبل ان على تقدير تمايز السلب وانها لم يكن المحصر بين الوجود وسلبه حصر عقليا اذ يريد عليه انه
على تقدير تعدد مفهوم السلب يجوز ان يكون مفهوم الوجود ايضا متعدد الخفيف لا يجوز ان بالاختصاص بل بالاختصاص على هذا
بين الوجود الخاص والعلم الخاص فاما اذا قلنا ان الاله ان يكون موجودا بوجوده الخاص معدوما بعدد الخاص كما حصر
عقليا لان حواه ان يذ انما ان يكون موجودا بوجوده الخاص لا يكون موجودا بوجوده الخاص وهذا تريد بيننا والاف
يجزم العقل بالاختصاص فيه بانه تمكلا لا بسطه بين مفهوم عام وسلبه كالك بسطه بين مفهوم خاص وسلبه لكن يجب ان
اضافة السلب الى الاحتكاك لا يصح الا على تقدير كون مصادق الوجود ومنشأ انتماء نفس الحقيقة مع السلب مع حقيقة
ولما كانت الحقائق متعددة متميزة فكل حقيقة منها رفع يقابلها والترديد بين حقيقة الخصوصية ورفضها حاصلا لا يثبت
تقدير كون السلب بسطه متميزا فيكون المحصر بين الانسان سلبه الغير عقليا واما قوله لتجويز العقل فلا يخفى سخافة او على
تقديره تعدد مفاهيم السلب بحال ان لا يكون كل سلب صالحا للاختصاص الا الى الذات الخاصة بالذات الاله واما لم يكن سلبا بالانسان
ورفض الذات من متضمن تلك الذات الخاصة من اقتضائه دون غيره من السلوب فلا يطل المحصر العقلي ههنا وهذا كما يقال
بسيط مع ان كل سنة منها ما بالنسبة ايجابية ولا يتوهم ان قولنا المحصر بين الشيء وسلبه عقلي واسطه مفصل الجزم بالوا
فلم يبق المحصر عقليا الا بالجزم المحصر نفس تصور الشيء ورفضه بل الرفع والرفع من شأنهما ان يجزم بتصورهما انهما لا يرتفعان
ولا يجتمعان هذا هو المعنى بالحق العقلي وليس الجزم بالمحصر واسطه ان هذا رفعه فقد ظهر ان قوله والا لم يكن المحصر بالانسان
فالاولى ان يطرح هذا المقدرة من البين ويستعان في عدم تمايز السلوب بما قرنا سابقا ثم يقرر التيسر الى آخر
قوله اذ عدم التمايز يعني ان عدم السلوب لا انتفاءات بنفس وانها تبرز من صافتها الى ملكاتها سلم كغيره فرفع اذ لا بد لكون
منشأ امتياز الغير متميزا مطلقا سواء كان نفسه وبغيره ان اذ احده لا يثبت الا امتياز ان يكون متباين بالذات فعليه ان يبرهن عليه
وقول الا لم يكن ان بنفسه بل بالانسان لا يثبت الا امتياز غير موجود بنفسه فانه ان يكون وجوده بنفسه لا يكون متباين بالذات
ضروره فساد الوجود واما امتياز الاله بالانسان لا يكون وجودا بامتناء بنفسه بل واسطه الملكة يكون امتياز الاله لا يتحقق لا وجود
الوجود متميزا عما فلكا منشأ امتياز الغير الا منشأ انتماء منشأ امتياز الغير فيكون منشأ امتياز الحقيقة متميزا عن منشأ
وذلك المنشأ لابد ان يكون متباين بالذات ولا يجري الكلام فيه الا في منتهى النفس والى ان يكون متباين بالذات منشأ امتياز الغير الذات
قوله وان كان يعني على تقدير كون العلم عبارة عن انتفاء الحقائق ليس بقطعة غير متميزة فكيف يحصل الانتفاء لعدم منطلقاتها

فيخرج بان تمايز السلب لا يتوقف على الفاعل الى ملكاتنا على تمايزها ايضا فليتنا مل قوله وبالاخر على تقدير انما على
 هذا التقدير كل ادراك سابق كان انتفاضا تابعا لباقي فمتحققا لاحق بزوال سابقه زال ثبوته وبقي انتفاؤه كمنفصلنا على ما تقر
 ان الشيء اذا وصل على كلامه في تقييدية توجب له القيد فقط او على غير ذلك من الاعداد لمحض ان اذا كان هو صوره موجودا يكون عددا تابعا
 وله سلبه لمحض في هذه الصوره تصديق معدلة وقد فرض وجوده لموصوفه الكلام عنه يتحقق الادراك الاخير فلا اعتبار بالعدد
 لمحضه اعتراف بالادراكات في كلامه سابق قوله ولا شك ان الشيء في حاله على تقدير حدوثه ليس له اما تقدير قدمه فهو بمرتبه
 مرتبه اعقل من الشيء التي هي عبارة عن غلو النفس عن جميع اللادراكات منصفه بمرتبه نفس اولها عليه حاله ثم تجاهه ليس له نفس
 لمصدق على تقدير كونها نظيره على نفس الشيء ايضا يمكن ان يستدل على انتفاء تلك المرتبه راسا بان يقلل بعد تقييدية وهي
 لما فرضه من غير ان يتناقص من غير حصوله الذي في نفسه وبوجه ذاتي او عرضي سواء كان كانه للملاحظة او لا فهو مثلا
 قوله فيخرج آء هذا الكلام مخطا اذ لا خلاصه الى الملكات ما توجب تميز الاعداد لمكون الملكات متنازعه واذا فرض في الملكات
 ايتمر سلبا بسيطه في متنازعه فكيف توجب تمايز الاعداد لم كل عين يصح اضافه الاعداد اليها والمكره كما يقتضي عقلا وليس كذلك
 اني هذا لما يقوله فليتنا مل قال الاشاعره والاندلسيه هذا الكلام من الاشاعره عيبه ان لا يصح ان تتنازه في انتفاءها شي رادك
 انتفاء شي من غير انتفاءها والثابت للشيء ولا شك انه لا يستلزم تحقق ذلك الشيء بل هو اعم من تحقق شيء محض فلا يلزم
 يكون في قوة سلبه المعدلة له سلبه المعدلة اعم من سلبه البسيط والموجبه لمصلحة والاصل ان انتفاء الانتفاء والثابت في تصور
 احد جهات انتفاء الثبوت في معنى انتفاء محض والثاني انتفاء راسا فمتحقق الادراك لا يخرج عن ان يتحقق السابق راسا
 قوله بنا على ما تقر ان في فيه انه لا كلام هنا ولا تقييد على انه قاعدة لفظية لا يلتفت الى انها لما في المعلوم العقليه على
 ان انتفاء القيد كما يتصور بانتفاء القيد لكت تصور بانتفاء القيد راد ويجوز ان يكون فيما نحن فيه من القسم الثاني
 قوله اورد عليه هذ لا يرد وان كان في غاية السهوه كما سيظهر ان شاء الله لكن في علية من موضوع الزوال هو النفس بل هو لا يتوقف
 غير وجوده في دفع بالادراك عند ذلك وزوالها وان كان منسوبا لادراكات الى الادراك الزائل لكنه منسوب الى محل انتفاء
 وهو النفس كما ان السواد الزائل عن الجسم زواله وان كان منسوبا لادراكات لكنه منسوبا لجسم الجسم فيقال انه ليس بجسم الجسم
 فاجم موضوع السلب اذا يتصور فيكون الاعتراف يتحقق الانتفاآت اعترافا يتحقق الادراكات فانسم
 قوله فيكون انتفاءه في قول الشيخ في حاشي شح بياكل النور هذا هو وان كان في الامور المتعارفه لكنه في الادراك على تقدير
 حدث النفس حال او غير عليه بان لا يتخصص الحكم بالاستحالة على تقدير حدوث النفس بل تقدير قدمه ما يقتضي حال فانهم قالوا لا يحصل التوكل
 وموجبه غلو النفس عن جميع الادراكات وهو المشي بان يجوز ان يكون متعلقا بالشيء في مقتضى حدوث النفس فمتعلقا بتقديره ما توجب
 لزوم الاعداد كات الغير المتنازعه على وجه التساقط في يجوز ان يكون للنفس قبل تعلقها بالبدن اذ كانت لم تقع على استحالته بل
 قوله لا يشأ عليه قيل لا يرد وجوده في نفس من تعلقها بالبدن اذ كانت النفس حادثة او قديمة فلا يتحقق استحالته

والفهم احد ما بالمعلوم والاخر مجهول المطلق ان مرتبة العقل المسمى بالحيوان لو كانت من الواجبات ففرضنا ان عمر الانسان
 في تلك المرتبة ثم حصل له اول مفهوم مجهول المطلق يعني الذي يقران العقل ينقبض عن تجويز حصول ابتداء كما يشهد العقل
 فزجئنا مثلا كما معلوم عنده بان يكون حاصله بنفسه او بوجه قد فرضنا ان لم يحصل لمسمى مفهوم المجهول المطلق فيكون
 وصاروا عليه فيلزم ان يكون حينئذ معلوما مجهولا مطلقا واما مجهول مطلقا فيكون حاصله بهذا المفهوم لصا وق عليه المفروض
 المحصول فيلزم ان يكون معلوما حينئذ فيجب له مطلقا وتكونه اشارة تقرر ان اجوبة مختصة بها واما التقرير مما سبق عندنا فمقتضى
 المذكور بحيث انفس يتاقي على تقدير قدمها ايض فثبت ان اجابتهم محالة انفس في التصديق على تقدير كونها
 نظيرين على حدوث انفس ليست شاهدة على اختصاص تلك المرتبة بحدوث انفس اقول هذا انما يتم لو لم يكن انفس قبل تعلقبها
 بالبدن وان ذلك ممكنا باسوي ذاتها وصفتها واما لو كان لها ادراك قبل تعلقبها بالبدن ايض فيختص احتمال انفس المذكور
 بحدوث انفس في ليتاقي على تقدير قدمها املا وعدم كون انفس ممكنة باسوي ذاتها وصفتها قبل تعلقبها بالبدن
 كالحكاية بعد نزولها فثبت ان احتمال انفس المذكور لا يتاقي اذ قبل تقدم انفس قد علم تعلقبها ايض كما هو غريب العالمين بالتنازع
 قوله ان مرتبة العقل المسمى بالحيوان في ما افاد استناد الاشارة قدس سره ان هذا الاشكال محالا لعلقه له بمرتبة العقل المسمى
 فانه لو لم يثبت مرتبة العقل المسمى لا ولم يفيض حصول تلك المفهوم ولا توجد اشارة ايض فانه لا شك ان انفس في اى مرتبة
 فثبت بعض الاشياء مجهولة لها ببعض الوجوه الذاتية او الوضعية فلو فرض حصول مفهوم المجهول المطلق في انفس
 زيد كالمجهول ببعض الوجوه اما معلوم بهذا العنوان او غير معلوم فان كان معلوما كان مفهوم المجهول المطلق عنوانا له وصاروا
 عليه فلم يزد كونه مجهولا حينئذ كونه معلوما وان كان مجهولا مطلقا فيكون حاصله بهذا المفهوم المطلق عليه فلم يزد كونه معلوما
 قوله ان هذه اشارة على ان العلم ان تقرر بانه اشارة ان كل مجهول مطلق يتبع عليه حكم صادقا قطعا اذ الحكم عليه بان يكون بوجه
 الوجود مع ان الحكم في هذا القول على المجهول المطلق لان امتناع الحكم بغير حكم الا بحكم بوجه الاول ان الحكم عليه في القضية
 معلوم بالذات مجهول مطلق بالوجود فالحكم عليه باعتبار تفصيله ان الحكم عليه في مثال القضية الغير في الوجود حالها
 ليست موجودة الذي يبين فيها فطريق الحكم عليها ان تصدق مفهوم وتعمل عنوانا لتلك الذات يحكم عليها حيث انطباقه عليها
 معناه الحكم على الذات بالذات بل العنوان الذي تصدق بالذات لا اعتبارا لان اعتبارا في حيث هي اعتبارا وتجاه انطباقه على تلك الذات
 بالاعتبار الاول معلوم مستحق في نفس الامر وموضوع بصفة الحكم عليه بالاعتبار الثاني مجهول مطلق ليس بمعلوم وموضوع الحكم عليه
 المطلق الموجود في ذاته مجهول مطلق معلوم حاله لكن باعتبار ان في معلومية تصادف المجهولية فانه قد يكون موجودا في ذاته
 انه مجهول مطلق باعتبار معنونه وليس بمعلوم حاله ان الحكم عليه في قولنا كل مجهول مطلق يتبع عليه حكم مفهوم المجهول المطلق اذ الحكم
 في المحسوس على العنوان ان الانسان موجود في الذهن معلوم فمفهومه مجهول مطلق فالموضوع معلوم اذ الحكم بالامتثال فباعتبار
 مورد التحقيق فانه تخيلته وكل حكم ثابت لا يفرق ثابتا للطبيعية بل هو فالحجوة بالذات ثابتة للطبيعية باعتبار مورد التحقيق

واورد عليه لا ان الموصوف بالامتناع لما كان مضمومات موصوعات هذه اقصاها باعتبار الاتحاد والاطلاق
 على الامر فينبغي ان يكون موجوده بهذا الاعتبار ولا يمكن وجود نفس المضمومات حثي هي فان ابدالته حاكمه بان المضمومات
 حقيقة يجب جوده هذا الايراد في غاية التماس والذوق اذ ثبتت بالذات الافراد وثبتت في شئ انما هي انما هي ثبوت المثبت له
 ولا يمكن ثبوت عنوان المثبت لثبتي الاشكال كما كان انما هو الظاهر البين ان الحكم في المحسوس ليس له عنوان مطلق بل عليه
 من حيث لا نطابق على الافراد ولا وجود له بحقيقة واثباتها ان الطبيعة وان كانت محسوسة عليها بالذات كذا في افراد
 محسوسة عليها وان كان الحكم عليها بالعرض في كل محمول مطلق من جميع الوجودات متبعت عليه الحكم بالذات بالعرض فيحكم على امر
 بالعرض فاما انما ان المعلوم المضمومة انما هي ثبوت المثبت في طرف الثبوت انما هو لثبوت نفس الامر في الحكم بالذات بالثبوت
 والحكم على شئ في ثبوت الطبيعة بالذات باعتبار ان بالجهولية ليس الا بوسطة التصان افرادها في نفس الامر او بوسطة في ثبوت
 او بوسطة في العرض فلا بد ان يكون افراد هذا المضمومة متصفة بالجهولية او لا بالذات ثم تصفط الطبيعة حثي الاتحاد
 ثانيا وبالعرض كما كان الاشكال انما مثال هذه اقصاها الا ان صدقها محسوسات يتلزم ثبوت الجوهولية المطلقة او لا بالذات
 موضوعاتها سواء كانت محسوسة عليها بالذات انما هي ثبوت الامر انما هو اعتبار نفسها واعتبار وجودها
 بوجود الطبيعة بالعرض في حثي موجودا بهذا الوجود العرضي يصدق عليها انها محسوسة بطلقة بنفسها ويمكن الصدق في
 ثبوت العرض في قضية انما هي على هذا ان يقال لا يصدق الموجبة من وجود المثبت له بالذات والمثبت بالذات هي الاشكال
 وهي موجودة بوجود الطبيعة بالعرض فيصدق الموجبة فيكون القول بان الحكموم عليه بالذات هي الطبيعة لغو الاطال فتحت
 على انك قد عرفت انما هي في ان هذه القضية وان كانت موجبة لكنها لا تقتضي التصور المحكوم عليه حال الحكم كافي لثبوت
 وهذا الحكم محض لان الربط الايجابي مطلقا يقتضي وجود الموضوع وهذا ظاهر جدا اشكال ان هذه القضية غير رتيبة واصلها ان
 ما يصدق عليه عدم الجوهول المطلق لا يمنع عليه الحكم وهذا الجواب ايضا حسب الافراد البين لا يخفى على المتأمل
 ان اصل الاشكال ان هذه القضية تصدق بغير ان لا وجود للموضوع فجعلها غير رتيبة كانه تسليم لايراد الرابع ان هذه القضية
 وان كانت موجبة بحسب الحكاية لكنها سلبية بحسب الحكم عنها لانها حاكية عن بطلان موارد الحق فلا تقتضي الاثبوت العنوان
 في الذم من يصح الحكم عليه ولا تقتضي ثبوت المثبت له اذ لا ثبت له هناك في نفس الامر والحق ان لا معنى لكون القضية موجبة
 بحسب الحكاية وسلبية بحسب الحكم عنها صلا لان القضية الموجبة حاكية عن موضوع يكون تصفا بالمحمول لا يستدعي صدق
 وجود الموضوع لقضية سلبية حاكية عن سلب محض لا يستدعي صدقها وجوده فكل محمول مطلق متبعت عليه الحكم ان كانت حثي
 بحسب الحكاية كان الحكمي عنه لاذات الجوهول المطلق بحيث تكون متصفة بامتناع الحكم فان كان الجوهول المطلق جوهول
 بحيث يصح انزعاج امتناع الحكم عنه حال كونه موجودا صدقت القضية الموجبة والا كذا ثبت ان كانت سلبية كانت
 حاكية عن سلب محض فلا يستدعي صدقها وجود الموضوع فكيف يمكن انما هي سلبية بحسب الحكم عنها على تقدير كونها موجبة بحسب الحكاية

ومشاهداً في التقادير الحقيقة التي قرأنا كل مجهول مطلق متحقق عليه الحكم غير متصور أو المستحقة لادبها من أن يكون
 مرة ملاحظة لافراد معين جعل العنوان آية تصفية لافراد معلومة وهي غير قابلة لهذا الحكم وحسب بان القدر القوي
 صدق العنوان بانفصاله وبلا مكان في جملة مرأة للملاحظة الافراد حال الحكم وهذه القضية مشتركة مع عامة ادعوية عامة
 ان لا يصدق عليه العنوان بالفعل وبلا مكان يمنع عليه الحكم بالضرورة وبشروط كونه مجهولاً مطلقاً او انما هو امر كونه مجهولاً مطلقاً
 واورده عليه بان لا يقطع عن تقليد اذ لو قرر شجته بان قولنا كل مجهول مطلق وانما يمنع عليه الحكم كما وكل مجهول
 مطلق من كل احد فينتج عليه الحكم مطلقاً منهم فلا يمتنع في الجواب لعدم صدق العنوان بالفعل وبلا مكان قال المصنف
 شرح المطلق في الملاحظة واقع لجميع الاجزى ثم قال بعد تقرير الاشكال بهذا النحو والجواب باسم المادة المشبهة ان المجهول المطلق
 وانما معلوم بالذات مجهول مطلق بالعرض وبوجه السيد المحقق قد سرح الشريف في حواشيه باننا اذا قلنا كل مجهول مطلق انما
 يمتنع عليه الحكم فلا شك ان العقل مضمون في العنوان قد توجه الى افراد في المضمون ملاحظة للملاحظة على وجه كلي اجالي
 فتكون معلومة بهذا الوجه قطعاً وتلك الافراد هي ذات المجهول المطلق وانما فوجب ان يكون اية معلومة باعتبارها بصفة
 المجهولية المذكورة وهذا امر معلوم واذا كان اية معلوماً باعتبار لم يكن مجهولاً مطلقاً وانما في نفس الامر من حيث العقل
 حيث توجه اليه بهذا المضمون فالحكم على تلك الذات باعتبار معلوميتها وسلب الحكم عنها باعتبار اتصافها بصفة المجهولية
 المطلقة الدائمة فان قلت اذا كان تلك الذات معلومة للعقل فكيف يحكم عليها بسلب الحكم وتتنازع ان المعلومة
 بصفة الحكم وانما قلت هي ان كانت معلومة لكونها ملاحظة باعتبار اتصافها بصفة المعلومية بل بصفة المجهولية قال في الخصية
 ان مضمون المجهول المطلق وانما كل العقل ان جعله ملحوظاً بالذات ان يجعله مرأة للملاحظة التجريبات كما في سائر الملاحظات الكلية
 واذا جعله مرأة لانتظامها حيث اتصافها بهذا المضمون الذي هو منشأ انتفاع الحكم عليها فيحكم عليها بذلك الانتفاع لها معلومة
 مرتبة على هذه الملاحظة لكنها في تلك الحالة ليست ملحوظة للعقل من حيث اتصافها بتلك المعلومية بل تحتاج في كونها
 ملحوظة من هذه البחיث الى ملاحظة ثانية مرتبة على الملاحظة الاولى فاذا انتظامها العقل كأي اعتبار معلوميتها حكم
 الحكم لا بامتناعه الاجمال ان الحكم على الافراد قد توجه العقل اليها بهذا العنوان فتكون معلومة بهذا الوجه قطعاً فالحكم
 مجهولة مطلقاً بحسب الامر من حيث العقل حيث توجه اليها بهذا المضمون فالحكم عليها باعتبار سلب الحكم عنها
 باعتبار آخر وهو اعتبار فرض اتصافها بالمجهولية ولا يخفى على منصف النواحي ان هذه القضية بديهية يرجع صاحبها الى ان
 ما هو مجهول مطلق في الواقع يمتنع عليه الحكم فلا بد من صدق العنوان بحسب نفس الامر ولا يعني في القضية الموجبة لصدق
 صدق العنوان بحسب العرض بل بحكمة الحكم في هذه القضية بثبوت المجهول للموضوع بحسب نفس الامر فالوجود العرضي غير
 اذ من المبين ان العرض ان المجهول المطلق يمتنع عليه الحكم في نفس الامر لانه يمتنع عليه بحسب العرض لا بالامر من ملاحظة
 مطلقاً ولا يفر على تقدير جعل المضمون مرأة للملاحظة الافراد تصفية لافراد معلومة فالحكم على الافراد افراداً بهذا المضمون كما قال

كما في عدم قديم وجه الملازمة تعاظم آت متعاضدا لعدم لزوم تحقق الزايل حيث قد قيل نقول ان ذلك تخصيصا للمحل
 صحيح بعبارة تمام التخصيص لا بعبارة عين احتمال كون ادراك زوال الوجودا سائر على ما هو متعارف فانه قد قيل قوله فلا بد
 الذي يعقبه ان غير الملازمة لا انتفاء واثباتي للادراك يقال عقبه فلا بد اجازة على وجهه على محل من ادراك كون انتفاء ادراك
 فلا بد ان لا يكون متعاضدا لانتفاء ادراك انتفاء الادراك السابق عليه كان في الانتفاء متعاضدا لانتفاء الادراك الذي سبق عليه
 وكان هذا الادراك الذي يعقبه ذلك الانتفاء متعاضدا لانتفاء ادراك انتفاء ادراك انتفاء ادراك انتفاء ادراك انتفاء ادراك انتفاء ادراك
 فيتحقق الادراك المنتفى سابق على ذلك الانتفاء بترتيب من يستلزم الادراك الثالث وهو الانتفاء فلا بد ان يكون الادراك السابق
 عليه بترتيب من يستلزم كل ثالث لا بد فكل كلية الراي في لزوم اعادته لعدم نقصان الشئ بل في نفس ذلك لا غير الزاوية
 منه ليس شيئا او لا علما او فادع بعض المحققين سره ان كون الادراك عددا سابقا يجب ان لا يمر على النفس وان يكون
 فاعدا لادراك ثبوت النفس في مثل هذا خلافه وبتحالة تعاظم ادراكات الغير المتناهية بغير مبدئية على ثبوت العقل البشري
 او على صدور النفس عما ثانيا فلا بد يستلزم جماع التقيضين انما فرض النفس عارية عن جميع الادراكات كما في مرتبة العقل
 البشري في ان الادراكات معدومة في هذه المرتبة عددا سابقا فيتحقق الادراكات اذ هي ليست الا لعدم الادراكات السابقة
 على تلك الادراكات تلك عدم متعاضدا في تلك المرتبة وما قيل ان الادراكات يجوز ان تكون عبارة عن الاعداد السابقة
 للادراكات السابقة للنفس بعد ترتيب النفس وبتعدادها التام لا بالكشاف فالعلم حقيقة هو لعدم السابق للادراكات التخصيص السابق
 لمخصوص التخصيصات المذكورة فعلى تقدير كون الادراك زوالا فلا بد ان يجوز عند العقل في الاحتمال ايضا فلو فرض عدم العلم
 بطلان حصر الاحتمالات الذي لا بد من تعميم لعدم بالطاري السابق بعينه المذكورة في لازم الادراكات الغير المتناهية
 بسبيل التعاظم في نفس ما في ادراك النفس ثبوت لعدم السابق لها انما فرض كون علما ونشأ لا كاشا لا معنى لكونها غير متعاضدا
 قوله كما في عدم عدم آه قيل لعدم الاول مضاف الى عدم ثانيا الذي هو موصوف بالعدم مضافا الى عدم الاول لعدم
 القديم لعدم السابق لعدم الاول مضاف لعدم اللاحق لا لعدم السابق فيكون هذا مضافا لا لكون عدم اللاحق متعاضدا
 لعدم السابق لا لكون عدم السابق متعاضدا لعدم السابق وحقوق انه لا معنى لكون عدم اللاحق متعاضدا لعدم السابق
 اذ انتفاء عدم السابق لا يكون الا بالوجود لا بالعدم ولا لازم ارتفاع التقيضين لا لكون عدم السابق متعاضدا لعدم السابق كما لا يخفى
 قوله واستفاد انتفاء الاشياء انما اراد به تحقيق في قوله انتفاء انتفاء اشياء يستلزم تحقق ذلك الشيء الوجودي فلا يتخلل تمام
 فيما اذا كان الشيء الذي هو الوجود لا انتفاء انتفاء انتفاء انتفاء انتفاء انتفاء انتفاء انتفاء انتفاء انتفاء انتفاء
 وان اراد به بقا ذلك الشيء الذي هو الوجود لانه انتفاء الانتفاء على ما كان سواء كان موجودا او معدوما لم يلزم من تحقق وجود
 علم بترتيب عليه قوله تحقيق الادراك المنتفى الا ان يقال ان ادراكات احدى عينها على بعض آخر منها في نفس الامر
 ادراك وجودي لا محالة فيكون فلا بد ان يكون الوجودي وجودا في نفس ادراك هو انتفاء انتفاء انتفاء انتفاء انتفاء انتفاء

وقاله عند تغيرها لا يتغير الوجود في نفسه بل يتغير شكله بحسب ما يتغير به الوجود
 وانه من خواص الوجود عدمه ومنها يلزم عادة عدمه ثابت لان الوجود كعدمه ثابت فيكون وجوده ثابتا فيكون
 على احتمال الوجود فيهما ان يتغير الوجود في نفسه بل يتغير شكله بحسب ما يتغير به الوجود
 فبغير الوجود وقبله فلا يكون المعاد هو بعينه الاول في زمان في تغير الزمان في كفاية ومنها ان المعاد لا يكون في بعينه
 معناه انه لا يكون الشيء مكانا وجوده الا ابتداء في مستغاد وجوده في زمان عدمه وهما وجوده زمان وجوده لا اختلاف الوجود
 وفيه ان الاشياء المتوافقة في الماهية اذا كانت مختلفة بخصوصيات سواء كانت حقيقيات وضافية فيكونان يقتضيان
 الواحدية بعضها دون بعض نعم لا يمكن ان يقتضي بعض تلك الاشياء ولذا انه امر دون الآخر بما يخصه فلا يمكن ان
 ان يقتضي شيئا بعضها لذاته دون بعض آخر واما اذا اقتضاها خصوصية فلا امر او شائع المتغير به هو بالذات لا بالصفة
 قوله في الاعتقاد انهم يعني لو اعتد عن النقص الثاني بان عدمه لطري استغاد من كفاية مع عدمه غير اسبق
 ليس لاختلاف الزمانين فلا يلزم عادة لعدمه بعينه يقال شئ في اعادة الادراك السابق فان ذلك ادراك غير الوجود
 والافارقة فاذا اعيد حينئذ الادراك السابق لا يكون المعاد هو الاول بعينه لا اختلاف بينهما واحتج ان اعادة لعدمه محال
 حدوثه الوجود ومنها يلزم عادة لعدمه الوجود وانه لا يمكن ان عدمه اسبق يتوقف بطوق الوجود ثم يعود بعد ارتفاعه بعينه
 لاحقا فلو الادراك السابق بعد ارتفاعه لكان اعادة لعدمه محال ان اعادة لعدمه ليس بضرورة انه واقع لعدمه لاحقا
 للحوادث في الادراك عدمه وانما ذلك محال في نفسه الا انك قد عرفت ان كلام المحقق المذكور مبني على ما قاله في الامر لا في الوجود
 او ذلك فيجوز ان يكون عود الوجود الى ما قبل ان الذي يحذفه الوجود هو الوجود بان ذلك لا يمكن بان يوجد ثم يعود لعدمه
 فبغيره اما عود لعدمه الى ما قبله فلا يجوز ان لا يلاحظ في عدمه الوجود ثم يعود في محال ان يتغير لعدمه لاحقا لا يكون الوجود
 فقد لم يعود ثم عودا ومنها يلزم ان يكون الوجود في نفسه في عدمه الوجود في عدمه الوجود في عدمه الوجود في عدمه
 عدم الوجود واما ان كان كل عدمه عدمه فلا يتغير في عدمه الوجود في عدمه الوجود في عدمه الوجود في عدمه
 قوله في الجواب به ان الجواب ليس في ذلك ان الوجود على احتمال اعادة لعدمه كما تدل على احتمال الوجود
 لعدمه كذا ان على احتمال اعادة لعدمه لعدمه لا يمكن ان يتغير في عدمه الوجود في عدمه الوجود في عدمه
 عودا في ذلك لا احتمال في عدمه لعدمه لان عدمه في نفسه في عدمه الوجود في عدمه الوجود في عدمه
 ثم يلاحظ انما في عدمه كان ثباتا ثم يتغير في عدمه الوجود في عدمه الوجود في عدمه الوجود في عدمه
 في نفسه فلا احتمال في اعادة هذا النحو انما الاحتمال في عود ما هو في نفسه فافهم كذا اذا فاد بعض المحققين قدس سره
 قوله في ان احتمال عدمه لا يتغير في عدمه الوجود في عدمه الوجود في عدمه الوجود في عدمه
 محال الوجود لعدمه في عدمه الوجود في عدمه الوجود في عدمه الوجود في عدمه الوجود في عدمه

وهو محال في الحقيقة لان الملازمة لا يعينها عاودة عوارضه الشخصية والوقت ليس لها ضرورة لان وجودها في كل زمان
 هو بعينه الموجود قبلها بحسب الامر الخارجى كيف قد على ان يتقدم هذا حيث لا ينسبنا مع احد تلامذه وكان صرا على انما غير
 فقال لكان الامر على ان يزعم فلا يلزم منى الجواب انى غير من كان بها شك انت ايضا غير من يا جننى فبريت وادى الحق
 واعترف ان الوقت ليس من الشخصات .

وفى صوته الاستمرار لا يلزم تقدم الشيء على نفسه اهلا لانه كما كان موجودا فى طرفى الزمان موجودا وسطا ايضا فلا يلزم تقدم
 على الذات بل لا يلزم تقدم وقوعها فى الزمان دل على وقوعها فى الزمان الثانى لان شيئا من الوجودين غير موجود فى الزمان
 بينهما وفيه لا يلزم على تقدير العاودة الا يكون الواحد باعتبار وقوعه الزمان السابق متقدما على نفسه باعتبار وقوعه الزمان
 اللاحق كما فى صوته الاستمرار بعينه فان قيل يلزم على هذا ان يكون الشيء الواحد موجودا بالوجودين متقدما ومتاخر وهذا محال
 قطعيا يقال لا نقول ان وجودين متقدم ومتاخر حتى يحكم استحالة بل نقول ان وجود الواحد متينان متقدم ومتاخر
 كما تعلم ان وجود الواحد زمانا متقدم متاخر من غير فرق في الحاصل ان التفرقة بين وجود الاستمرار وبين وجوده بتخلل العدم غير قابل
 قوله وهو محال ج الاجابة انه لو اعيد الوقت الزمان بعينه يلزم كون الشيء مبتدأ حيث انه عاود لا لا للمبتدأ الوجود
 فى وقت الاول فليزيم تقدم الشيء على نفسه الزمان هو كقدره على نفسه بالذات ايضا يلزم الجمع للترتيب بل حيث صدق على شيء واحد
 زمانا احدا مبتدأ متاخر والى التتابع الا بغير المبتدأ لوجها حيث لم يكن معا والاحتمال كونه مبتدأ والامتناع بينهما ضرورة
 يلزم في الزمان لانه لا منافية بين الوقت لهبتدأ والوقت المعاد بالماضية ولا بالوجود ولا من العوارض الا ان كل عاودة له
 بعينه بل القبلية والبعديّة بان هذا فى زمان سابق فذلك فى زمان لاحق فليكون الزمان ان يلزم عاودة كما ذكرنا فليزيم
 قوله الوقت ليس لها حال المحقق الدرواني رحمه الله من جعل الزمان من الشخصات وان الزمان وجودا بوجهه تعالى انه
 مغلطا في تشخصه فانه قطع اتصال حيث هو زمان الوجود بتخلل العدم لم يمتد الشخص الواحد لان الحدوث خلاف تشخصه لما بعد
 من الزمان في حفظ ذلك الشخص بشرط اتصال حيث هو زمان الوجود فلا يلزم فيه اعادة ولا جواز لم يزل الزمان متصل مستمر
 صوته الى آخر زمان البقاء له دخل في تشخصه حتى يرد ان هذا الامر مستمر لم يوجد في شيء من اوقات ما وجد مع ان هذا كما
 من كان غير من الزمان والى التتابع لا يشترط من كمالا لزمه وبين الكائنات المفروضة فيها احوال تشخصه على احوال عدمه لا لاجبا
 قوله كيف وقد حكى آية قال المحقق الدرواني رايت فى الاسئلة الهيأ لها بهينار عن شيخنا الشيخ
 بالدليل على بقاء الذات فى الانسان حتى يستدل به على التجرد فاجاب عنه بالرجوع الى الوجود ان الصحيح
 ثم اورد بهينار على مسئلة اخرى سمعها من الشيخ كلاما فقال الشيخ كيف تجعل السمع منى مع تجويزه بتبدل الذات
 قوله فبست عاودا قيل للتلميذ ان يقول انا انا انا بانك تقول فى هذا الوقت ايضا كانت تقول اول
 واما القول ايضا كانت تقول اول واما ان كان شخصك هذا غير شخصك الاول شخصي هذا غير شخصي الاول وهذا هو الحق

منها اما فرضنا عادة معينة والله قادر على ايجاد مغايرة متافعا فلفرضه ايضا وجعلنا تميز المعاد من المتانف فيهم الا
يدون الامتياز فرفع باننا منع عدم التمايز بل تمايزان بالهوية فلهذا الدلائل التي ثبتت على استحالة عدم العلم بعدم العلم
على استحالة إعادة الوجود لعدم ما في تغيره فمال قوله اقول ان محله انه اذا تحقق في النفس ان كان كمالا سابقة ثم سمي
فهذا الاعتقاد ايضا يكون اذ كمالا يكون انتفا محض لان الادراك صفة قائمة بالمدرك فيكون في قوة العلم به المحل

لما ذهب اليه صوفية من تجديد الامثال ورواه الشارح في حاشي شرح هياكل النور بان قول الشيخ تنبيه على بقا الذات
يدعي اولى من البين بان انا دانت خبريان لو فرض التعدد فيها صار كل عين تم عين قول الصنفية قد ابراهيم وبين قول
جهنم بارون بعيد فان كلامهم ليس الذوات الهويات بل اوصاف غير شخصية حيث لم يمتصا بقا غير متعلقة ولا
ان ما يتصل بالحكم العقل الشرع هو التمايز في الذات والهويات كما يقول بهنبار واذ التمايز اوصافها وتوابعها كما يقول بهنبار
قوله ومنها ان فرضنا ان قيل لو تم هذا الدليل بجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء وبعين بانكرتم ثم يلزم عدم التمييز وباجماله لا تحقق
لهذا البحث من عادة لعدم واجبا البصير الشيرازي في حواشي آليات الشفاء بان فرض المتشابهين من جميع الوجوه
حيث لمكان ان كان افتحا للامتياز الواقعي لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع تحقق الامتياز التوابعي ووضوح عادة وجود
عليه انما لا سلم عند وضع الاعادة يلزم ان يكون بين المتشابهين المفروضين احدى المتشابهين من جميع الوجوه فتتحقق الامتياز التوابعي
بجواز ان لا يكون على تقدير فرض تشابه كمال بينهما فرق وان فرض احدهما معا والآخر متانفعا فمهما علم التمايز المذكور
تتحقق الامتياز وعدم الامتياز بينهما انما لم يفرض تشابه على التمايز المذكور قطعا او فرض الاعادة المتانفعا التمايز بوضوح عادة
قوله ودفع باننا منع الخ محصله ان عدم التمييز بين المعاد والمتانف في نفس الامر غير لازم بل يجوز ان يتمايزا بالهوية
ولو لم يتمايزا لم يكن ناشيا عن العقل غير مسلم الاستحالة اذ ربما يلتبس العقل بالتمييز في الواقع قال البصير الشيرازي
في حواشي آليات الشفاء ان التمييز بين الاشياء ليس بغير الامر لا ينفك عن التحالف في الماهية وفي العوارض الشخصية
فاذا لم يكن التحالف في الماهية ولا في العوارض الشخصية لم يكونا متميزين صلا بغير الامر وقوله لو لم تميزا لم يكن ناشيا
من باب فخره لطلب بيان نفسه لان الكلام في انه مع تجويز الاعادة تشبه وفرض تشابه لم يكونا اشياء بعد التمايز بينهما
ان احدهما معا والآخر متانف فيه انه ان كان المراد بالعوارض الشخصية تشابه الشخصين في نفس الامر
لا ينفك عن التحالف في الماهية وفي العوارض الشخصية لكن كيف يمكن ان يفرض منع المعاد ما يماثل في الماهية جميع العوارض
الشخصية اذ هو فرض امر محال هو بعينه مثل ان يفرض منع زيد ما لا يكون بينه وبينه امتياز صلا في الشخصين فالحال
اللازم على هذا انما لم يفرض في المحال للفرق من الاعادة وان كان المراد ما سواه فلا يلزم ارتفاع امتياز في الواقع
قوله فلهذا الدلائل التي ثبتت تعلم ان هذه الدلائل على تقدير تمامها ليست بقاضية على استحالة عدم العلم بعدم العلم
على تقدير الذات لا يمتنع ان يتمايزا صلا فليكن ان يقال ان تعلق الوجوب بين الوجوه لا يمتنع لانه لا يكون العلم بعدم العلم

كانه اراوا في البوجدان حاكم بان العلوم تتزايد يوما فوما يعني مام اليه لانها هونوث حصول ملكة يحصل بها الاقتدار على
 تحصيل ادراكات في الزمان اللاحق اذ على الادراكات الحاصلة في الزمان السابق بالمعنى الذي قصدنا قوله واما
 يلزم ان يحصل غرضه على تقدير صحة ما ذكره صاحب المطالبات في اشتغالنا في كماله دليل اخر على ذلك المعنى لانه دليل
 في نفسه يدل عليه انما ذكره في اشتغالنا في فلايرد ان تحقق الادراكات ما زاد ادراكا حتى في قوة انفسه وروى بحسب تلك
 على هذه الامور جميعا وعلى سبيل التعاقب على التبعين من اجتماع التقيضين على الاول قوله انهم لم يردوا في معنى كان صاحب المطالبات
 اثبات المعنى باطل في نفسه بطلان ما بعد الامر في هو اختلف وتحقق امور غير متناهية حجاج الى ترويد شي الازل والاعلم
 ابطاله بطلان ما لا يرد في وجوده من الترويد فالترويد معنى

ان من العلوم بل المرجية المعتمدة في سبيلها بسيطة وكذا ميراث قوتها على العدم ثابت في العدم لم يحصل في التقيضين بل في قوة
 نقضيهما بهتافتها شي وتحققه عند وجود الموضوع كما قال بعض المحققين من خروج عن الخطرة الانسانية قابل قال
 الاما ما زاد في قيل هذا لا يدل على عدم زيادة الادراكات اللاحقة على الادراكات السابقة بل يجوز ان يكون اللوحون يزيد من السوابق
 بان السوابق متعاقبة واللوحون متتابعة واما ان الاجتماع لا يتصور لان السوابق ان كانت حرة فبما فيها
 وان لم تكن حرة فتحقق تعاقباتها والازم ارتفاع التقيضين انما تحقق ارتفاعا عنها لزم تحقق الادراكات قبل ان ترضى بتحقيقها فم
 قوله كانه اراد ان يفهم انه لو كان المراد ما ذكره في الاشكال كان كافي للشرح ان يقول لو كان كل ادراك والا السابقة لم يحصل ملكة
 على الوجه المذكور مع ان تزايد العلوم يوما فوما يدل على خلافه مع ان قيل مع ان تزايد العلوم بعينه اجمع يابى عن هذه الارادة
 وقال بعض المحققين من ان المراد زيادة العلوم الموجودة في سر الوجود وهذا ضروري يعرف بوجوب كون الادراكات اللاحقة
 سابقا لما كانت العلوم الموجودة في سر الوجود متلازمة على السابقة ومير عليه ان كلام شيخ آية الله في التوجيه لا يرد كون
 مقصوده ذلك كان كفاية ان يقول كل ادراك لاحق يحصل اللاحقة والسابق فلا يجمع في زمان واحد نفس ادراكات كثيرة مع
 ان تزايد العلوم يوما فوما يدل على خلافه الا ان يقال الامر في عبارة بعد وضوح المراد من كذا اذا استاذنا وقد مر
 قوله فلايرد ان يحصل الايراد ان لزم مع تمام التقيضين ثم ان لا يلزم من كون الادراك اللاحق زوال الادراك السابق
 فقد تم تحقق جميع الادراكات الخيرة المتناهية على هذه الادراكات على سبيل الجمع بل انما يلزم منه تقدم تحقق تلك الادراكات
 على هذه الادراكات اما على سبيل الجمع او على سبيل التعاقب لا على التبعين فلا يلزم اجتماع التقيضين لجواز التعاقب الادراكات
 فوق تحقق الادراكات غير وقت ارتفاعها يجوز ان يكون الامر الازل قبل تحقق الادراك الازل متوقفا وبعد متفقا فلا يلزم
 الاجتماع في وقت واحد وجه الدفع ما ذكره في ان لا يرد من الشرح ان المقصود الذي ذكره صاحب المطالبات في اشتغالنا في
 يعني ان المفسر قد ادركه دليل تام في نفسه على تقدير كون الادراك والادراك السابق عليه بل مقصوده انه على تقدير صحة
 التي يستعملها صاحب المطالبات في اشتغالنا في كماله دليل اخر على ابطال كون الادراك والادراك السابق عليه

قوله الاول واحد والاصل العقل بين الشيء ونقيضه كما في قوله وايضا العلم انهم توضحه ان اجتماع الطرفين هذا يستلزم
 اجتماع الاتفاقين نحو العلويين من ارجح انهما انما في كل المقدم مشكك اما الملامزة فلا ان يوجدان شاهادة لتعلق علم شيء
 الا وان تعلق به قبله التفات للنفوس قليلة مواجبة مع الجمعية فاذا اجتمع العلمان مع علويين متغيرين في زمان في زمان الحقيقين
 اليها فليكن في كل واحد كما بطلان الثاني فلما هو مشترك بين ان النفس لا تطيق ان توجد في شيئين في آن واحد بالاتفاقين متغايرين
 وبعد هذا طوكا ان الزايل عند العلم بهذا عين الزايل عند العلم بذلك لزم عاده لعدم بعينه اذ لا بد من علم هذا من قبل ان لا
 لعلم بذلك من قبل ان الزايل هو حال العلم وما قبله وقد بطل سبق المجامعة بينهما فلا بد ان يكون كل الزايل مع ذاته موجودا
 ثم حدودا بل هذا الاما دعينا الزايل في عينه ان الشايد بالمقدمة المستمدة انما هو بطلان المجامعة وحدوثا لابقاء فلا يلزم تحليل
 الوجود والاستيعان بالمقدمة القائمة بان كل الوجود ليس الزايل في هذا المقدم المستمد على انه لا يصح حينئذ دليل اخرتم هذا كله
 تقديره في التعليق بعد قوله لزم عاده لعدم بعينه واما اولها صلة كما في بعض النسخ وتارة بعض الاصل ايضا
 قوله كما ذكرني الشنق الثاني والاصل في كل المقدمة فحاج عن تصور وشرح لانه لم يشر الى سيرة الشانق نفسه ملكا
 قال الشانق وذلك لان الزايل له اعلم ان لو فرض تعلق الزايلين بالزايل الواحد فلا يخلو انهما في آن واحد متعاقبا لا في آن واحد
 لان الزايل معنى مقدمي وحدته وتعدده تابع لوحدة المنسوب اليه تعدده اذ المنسوب اليه واحد المنسوب اليه كذا لا يسيل
 الثاني ايضا فان الزوال الثاني اما ان يتعلق به وهو زايل الزوال الاول فهو غير معقول في تعلقه ببعده ثانيا فيلزم عودا
 قوله والاصل انما هو ان الشانق ان والشيء عبارة عن فعله اذ هو على معنى شيء بعد تحققه كما مر من الشانق او بانه
 في تعدد الرغف الخاص لشيء بل لكل حادث زمان خاصان سابق ولاحق فلا يلزم على تقدير تقدم الزوال للزايل الواحد
 عدم بقاء المحصر العقل بين الشيء ونقيضه ضرورة ان الزوال ليس نقيضا للزايل في ان كان فعلا وان كان شيئا ونقيضه فافهم
 قوله قليلة انما هي قليلة ذاتية مجتمعة الجمعية الزاينة قوله وفيه ان لما ثبت انما اقول فيلزم المحقق الدواني وغيره من تقدير
 قد مر حوا ان اجتماع الاتفاقين من نفس واحدة الى امر واحد تاما واعتبارا او امرين زمانين حيزا في آن واحد متضغ فلا يلزم ان اتفاقا
 لا يتحقق لهما في اجتماع الاتفاقين من نفس واحدة في آن واحد الى شيئين مجال عندهم مطلقا سواء كان حدوثا وبقاء
 قوله واما اولها صلة ان هذا هو الظاهر تقرير الدليل على هذه النسخة بعد ما تمهده لو كان الزايل في الاول كغير واحد فلا بد
 في تعلق الزوال بالمتعاقب بالازم حدوث العلمين في آن واحد فلا يلزم لهما لهما نفس الشانق في آن واحد فالزوال الثاني
 ان تعلق به ببعده حقيقة ثانيا يلزم عاده لعدم ان تعلق به وهو زايل الزوال الاول يلزم كونه زائلا بالزوالين الاولين
 استواء حال العلم وما قبله فان العلم الثاني لم يكن جاصلا حين العلم الاول ما زاد حين العلم الثاني شيء الاتحاد والزوال الزوال
 والفرق بين هذا التقرير والتقرير الذي اوردته لم يصح بقوله والاصل ان العلم انما يلزم على تقرير المصهرم اتحاد العلمين
 المتعاقبين معدومين على هذا التقرير يلزم توجه نفس الشانق في اجتماع العلمين كونه كذا في بعض النسخ قد مر به هذا في التعليق

فصنف منبذ في قاع قوله لما شتر الخ فبدا شانه الى الحاق لمباحث الشتر فيمن ان يقوم وتشتبهوا بكنهم ما توار عليه
بسلطان عظيم از غايه ما قالوا هو لنا بجر من نفسنا انا اذا قبلنا باذنا الى ادر اك شي تعطيني تلك الحاله الاقبال
ادر اك شي اخر و هو ما هو الذي غيرهم من الطريق المستقيم واما لهم من الشج القويم وما ضلوا من اللوراك لتقبل معانيه للادراك
الخيالي حتى ان ذلك الانسان اطلق لجام عقلنا بضموم بذه الافاظ وظهر في خيال امرطابون في التهور ليشه الا
فاذ قلنا اننا طلق فنان فلمن في القوم عند العقل لا ينقله بخلاف الصورة الخيالية فما يشاهد ان القوة الخيالية لا تقوى
على احتضار الصور كثيرة واما القوة العقلية فليست كذلك فتعقد عائد الى القوة الخيالية لا القوة العقلية بل الى بان قائم
على خلافه لانه حين الحكم لا بد من حضور الطرفية لغيره ان التعاضى على شيان ليدان سيجوز لتعاضى عليهما والايجاد الحكم على العدم
ولمضى في كلامه ايضا انهم انما شي احد لا يكون العلم باجزائه مفيد للعلم بجمعيته فلو شحال حصول العلم بكل اجزائه وفتشال

فصل في بيان
العلم بالكل

بعد قوله يلزم عادة لعدم غير موجه از الصريح قوله اذا عدا له لم يكونه تعيلا لقوله يلزم عادة لعدم لعدم كماله كما
قوله في صنفه لم يظهر وجهه الخافه الى الآن ولعل الله يحدث بعد ذلك امر او قيل في وجهه الخافه ان على تقدير
يبقى كلمة او بلا عدله فلما كفي الخافه في الشارح لما شتره قيل ان الاتفاقات غير ضرورية للعلم والالزم توجه الى
الى شياء غير متناهية معاً واذ لم تجب التوجه الى شياء غير متناهية كون الزوال الى ابد المتناهيين
ووجه بان لو سلم ان التوجه والاتفاقات غير ضرورية للعلم فلا بد من كون المعلوم بحيث يصح الاتفاقات اليه فيلزم مكان الاتفاقات
الشيء في التقديري في شال ما قوله والالزم فلا تخافه فيه صلاب الايمان بتوجه الباري سبحانه الى شياء غير متناهية فتر
قوله لانه حين الحكم يعني ان الحكم انما يكون ملاحظا عند ملاحظة الطرفين ففي آن ملاحظة الغيبه قد بلغت النفس الى
الطرفين معا كيف لو كان تصور الطرف الواحد ان ثم ملاحظة الطرف الاخر في آن اخر لصح الحكم على الذمبول والمنسي
واعلم انه قد سيدل على اجتماع الاتفاقين من نفس واحدة الى شياء اربع شياء في آن واحد بوجه اخرى منها
ان لم اجتماع الاتفاقين من نفس واحدة مصادم لما تقر بان معنى دلالة اللفظية انه كلما اترسم في الخيال لفظا
الى مناه فان الغيبه كانت ملتصقا الى معنى مسمع في هذا الحال لفظا ولا عليه ملتصقت لالحال اخر الى ذلك
فقد اجتمع الاتفاقان اليه اجاب عن الحق لدر في حوشيه الجدي على شرح التجريده ان كل مجمع اللفظ ملتصقة باللفظ
عن اللفظ حتى يسمع اللفظ وتذكر مضمونه لهند لمن اجالا او تفصيلا ثم ملتصقة باللفظ فيقطع الاتفاقات اول بعد الاتفاقات
وفيه ما افاد الفاعل الخوانا في حوشيه الخ شية القدية لما يجد ما بوجملان بداهته فانكشبه انما شية وملتصقة باللفظ
المشابه واذ معنا في اننا لاشية لانه يقطع الاتفاقان اليه باعتبار المشابهة بل في تلك الاتفاقات تتوكل في حاشية كجوابه وتتنزل
عن كلف القول اذا فرضنا ان عند انتهاء سماع اللفظ لا يتوقف لنا مشابهة في ذلك انما هو يحصل موقه وهذا هو المعنى
او صورة وحده والاتفاقان او صورتان والاتفاقان وعلى التبعدين من الاخيرين سبطا في كونه على الاول

والقياس المقدره الواحدة لا تنتج فلا بد من حصول المقدرتين في محبة القاطعة انفس المحر في مقروان المقدرتين
 المفارقة وكذا لا نفوس الناطقة بعد مفارقة الابدان بل يكون كون كل من معلق بينهما محبة بالحق على الجبر من الجبر والقياس
 بالقياس وقد اتفق بالامام الحاشي في انساني بعض تصانيفه فعليك لطيف التورية قوله العنق الكشف ثم فيه اشارة على ان
 يلزم اما القول بتوارد علمتين على حصول كل واحد من مختلف المعلوم من العلة الناطقة والادراك من علمته مع حفظ المقدرتين في
 واهتمامه العلية مشروط بعدم وجوده اخرى حصول المعنى في الذهن المتفانية بجملة منصفه ومنها انما انهم يذهبون ان يدانيدون ان
 انسان عجمي لا يتجسس على ان المدرك بهذا الادراك هو المدرك بذاك ونحوه من التاويلات لا يخطر بالبال ان تلك الامور
 قوله وايضا المقدره الواحدة لا ينتج فلا بد من حصول المقدرتين في محبة القاطعة انفس المحر في مقروان المقدرتين
 في ان اصل الاطرافتين يحصل ان لا بد من حال الكتاب من خطه المقدرتين تفصيلا ولا يلزم استحالة النتيجة مع الذهن
 عجمي المقدرتين مع العلم المقدرتين في محبة القاطعة انفس المحر في مقروان المقدرتين في محبة القاطعة انفس المحر في مقروان المقدرتين
 الملاحظة تفصيل لا بد من ان نسبة القضية في ما ثم توجد الى قضية سوية اخرى في ان اخرى بقا تلك الملاحظة الاولى فوجاز
 وعمره على ان المدرك عبارة عن انتقال الذهن من المطلوب الى اسدي فقه فقه مشلا خطه المبكروا في ان فحلت
 قد صرح المشايخ في شرح ابيهم في حصول المبادي في احد انما هو جازا تفصيلا فلا انفا هناك الا اني واحمل قلت ان المقدرتين
 يحصلان شيئا ما على نسبة التامة الحاكمة فلا مجال لان الحكاية نسبة تقبل الا ان اطلق العلم تفصيلا وان حصلنا من من شيئا ما
 النسبة الى اكنية فالمقدريان مختلفان في مسلك الموقوفات لا تصلح لتقنين المقديين بها فلهذا لم لا يفيد اليقين في كمال المقدرتين
 قوله ومن محبة القاطعة انفس المحر في مقروان المقدرتين في محبة القاطعة انفس المحر في مقروان المقدرتين في محبة القاطعة انفس المحر في مقروان المقدرتين
 قياس مع الفارق كذا قياس نفوس الناطقة بعد مفارقة الابدان عليها حين تعلقبها بيا قياس مع الفارق في نفوس الناطقة
 او لا ينافي مع ما هو المتعلق بالبدن كماله عليه السلام في ان خلقا حيث قال ليس في الفسق وهي م البدن ان نقل شيئا ما فقه
 قوله وتبعد القاطعة انفس المحر في مقروان المقدرتين في محبة القاطعة انفس المحر في مقروان المقدرتين في محبة القاطعة انفس المحر في مقروان المقدرتين
 الى شيئين في ان احد لما امكن الحكم بين امرين اذ لا بد من الحكم من اللاتفاتين الى الحكم عليه المحكوم
 على حدة بعبارة واللاتفات اسبق غير كراف والا بجازا الحكم على الامور النفسية المنزول عنها وجودا بصورة من ان اللاتفات
 مما لا يجدي صلا ثم قال هذا الحكم انما من الافلاك المشهورة او لا تاويل قال الشاعر وقد يمنع تارة الخ هذا المشجب
 اذ القول بعدم ترقى النفس في انشاء الآخرة لم يصدر عن احد من الفلاسفة وعلما الاسلام بل كلهم متفقون
 على حصول الابدان كالات للنفس بعد مفارقة الابدان اذ اهل السعادة والصلح يحصل لهم في الآخرة
 لذات النعم الماندة عقلية فقط اولدة حية الحكيم وارباب الشقاوة يتألمون بالام الحكيم اما حية او العقلية
 وهذا القدر عالم يحكره احد من المسلمين المشايخ في الاشرافيين في كون علوم النفوس غير واقعة عند غيرهم

فان الشيخ الأكبر قد جعل على ثبوت الترتي بعد الموت يظهر من الظاهر ان المشروبات غير دافعة وهي ليست الا امارات
 قوله في انشاء الاخرى اي بعد قطع خلق النفس من البدن قوله وتارة وجود الامور التي قد تصدق بعضهم لمحض بانها
 اراد بقوله بسبب قوتها انهم امكن ان يكون الامور الغير المتناهية على وجه البدئية في ان وجودها كما في الامور كعبادة
 عن عدم لاحق لامر وهو لا يمكن الا بعد جوده ذلك الامر بالفعل فيلزم ان يكون فينا امور غير متناهية بالفعل حتى يمكن ان يكون
 كل واحد منها في ذلك على سبيل البدئية ولم يدركه كما في ان احد اركان الامور الغير المتناهية على وجه البدئية يمكن كذلك
 تحقق امور غير متناهية على وجه البدئية فيما قبله مكره فيلزم لاسلم الاحتياج الى الامور الغير المتناهية بالفعل على امكن
 واحد في كل زمان من انين كفاية لانه يصلح ان يكون الامور والالات غير متناهية ممكنة على وجه البدئية ان ينفذ ذلك
 قال الشيخ لما تقرر انه في الامور ليس محله اذ عرض بعض اياته كاشف الشهود ان النفس قطع خلقها عن البدن ليس رتق
 في اهل علم حقيقة بالعبادة والغزو والنجاة بل غايته ما يقابل الكسب في انشاء الامور غير على علم النفس ان تراه يقطع خلقها
 قوله فان الشيخ الأكبر قال الشيخ الأكبر في انفسه فان انكشف الغطاء انكشف الحق لكل احد معتقده وقد انكشف
 سلاطنته في الحكم وهو قوله وبذلك
 في احاديثه انما هي غير قوية فاذا مات كان روحا عند الله قد سبق له عناية بانه لا يعاقب بعد ان قد غفرت له جميعا قبله
 من اهل علم كمن يستحب ان يمتحن في الامور انكشف الغطاء عن المصائب والابصار انكشف الحق لكل احد معتقده ولما حكم الله
 ينكشف بخلوات معتقده كما ينكشف للمختبر الذي يعتقد ان العاصي في ايامه على غير قوته يكون معاقبا فاذا رآه من ت
 كلف حمة الحق وعفاه عنه للغاية لاساقفة في حق ازالة بانه لا يعاقب انكشف له خلاف ما يعتقد في حكم الله وكذا من اعتقده
 ان من الذي جبر عليه عاقبه الحق وجعله له المالكين لما قضى عليه ان لا يفقه انكشف له خلاف معتقده وتتشهد بالآية وبذلك انهم
 من الله انهم لم يكونوا كمن يتنبون كذا في انفسهم فان قلت قوله عليه السلام والصلوة اذ مات ابن آدم انقطع عمله
 على عدم الترتي قلت هذا لا يدل على عدم الترتي لانه ليس بالعمل بل بفضل الله ورحمته والعمل يصير مستند اليه وان سلم
 فلا يدل الا ان الاشياء التي تتوقف حصولها بالاعمال لا يحصل له الا بالعمل مما لا يتوقف عليها ما سبقته للغاية الالهية
 على حصوله بالاعمال والاطلاع باحوال غيره من السعد والاشقياء واليقين من مراتب الترتي كذا اذا بعض الحكماء
 قوله قد تصدق انما قول الحاجة الى هذا الجواب الا اذا كان المقصود اثبات صفات غير متناهية غير الادراك لما هو كان النفس
 اثباته غير متناهية مطلقا لو كانت له اوصاف اخرى غير الادراك فلا حاجة اليه الا اذا كان المراد بالآخر صفات اخرى
 غير الادراك كما قد يكون الادراك والادراك اخر فالمنع ساطع عن اصله لا ينبغي ان يرد مقتضى ادراكات غير متناهية في النفس كما هو
 سابقا وذلك لانها ليست آتية في آتية ثابته لما عرفت البسائط بل لا يزم اليها ثابته عند وجود الموضوع
 قوله ولم يرد انهم هذا الكلام مثل على ايراد اول قوله ولم يدركه الى قوله لاسلم الاحتياج الى الامور الغير المتناهية بالفعل

في الامور

فهم لو تصدى عنه النسيان ليرفع المنع الاول كان محال لا يخفى قوله العلم ان ادراكه في الحقيقة المقصود به دفع ما يترتب
 وروعه انه توجيه العلم سواء كان عبارة عن الالزام او لا يحسن من لزوم الادراكات الغير المتناهية بالفعل فيها لانها اعداد
 على تقدير كونها غير متناهية بالفعل كقولنا كانتا غير متناهية كذلك العلم على حسبهم ومن شروط القياس الاستصحاب
 ان يكون الثاني لازما للثاني لا محققا لا يقضي ايضا حتى ينتج استثناء رفع الكثرة بقدره فالتالي الذي لا يرد على حده عبارة
 الاستصحاب في طريقه بغير المنع والدفع مستغنى عن الشرح قوله يعني انما اضيق الامور فقط قوله موجودة بالفعل ان لا الى نهاية

ان كان تحقق الزوائد الغير المتناهية على سبيل المبدئية انما يقتضي تحقق الزائدات بدلا لاجتماعها اذ قوة الشرح
 قوة ما يتوقف عليه لا يلزم كونه بالفعل ويرد عليه ان كان تحقق كل ادراك من ادراكات الغير المتناهية في كل لا يتصور الا اذا
 تحقق الزائدات قبله بالفعل فالتالي قوله بل في مكان واحد ثم ويرد عليه لانه انما يتم كونه في الزوائد
 للعلوم المتعددة وقد بين بطلان هذا فيما سبق اذ قد ثبت ان الزائد عند العلم بهذا الزائد عند العلم بذلك مكانا واحدا
 ممكن ان يبين ان لا يمكن لانه لا يصح ان يكون نائبا عن الادراكات الغير المتناهية وثانيا انه قد ثبت ان كل
 ادراك في حال منته اخرى عن النفس فليزمن ان يتحقق فيها صفات غير متناهية لا يمكن ان يكون كل ادراك في حال منته واحدة
 قوله ففهم لو تصدى عنه يعني لو تصدى بغير ذلك الجواب رفع المنع الاول كان محال من وجه ان المنع الاول كان
 يمنع ان في قوتنا ادراك امور غير متناهية فيمكن في دفعه ان يقال لان وقوت ادراك النفس بعد قطع المتعلق عن الجبروت
 فان كان مسلما لكان له قوة ادراكات غير متناهية على وجه المبدئية في ان واحد فيجب ان يتحقق الامور الغير المتناهية
 فيها بالفعل قبل ذلك لان وفيه ان هذا الجواب عن المنع الاول لا يفي بربط ما يزيله لمشي عن المنع الثاني كما لا يخفى
 قوله توجيهه محصله ان الاعداد لو كانت غير متناهية بالفعل كان ادراكها غير متناهية ككس ادراك ادراك عبارة عن هذا
 امر او حصول العلم على وفق العلوم فلا محذور لزوم له صفات الغير المتناهية وان لم يكن العلم عبارة عن الزائد فيظهر
 ان الاحتمال لم يلزم من كون الالزام والاحتمال محال بطلان الثاني اعني وجود الامور الغير المتناهية بالفعل على بطلان المقدم
 هو نقيض المسمى اعني كون الادراك والادراك محال بطلان نقيضه على ثبوت المسمى اعني كون الادراك حصولا فانه كما لا يخفى نقيض المسمى
 اعني كون الادراك والادراك محال بطلان المسمى اعني كون الادراك حصولا فاحتماله انما يلزم كون الالزام غير متناهية بالفعل لان
 كون الادراك محالا والوجهية المنطبق على عبارة الشارح ان عاكون في قوتنا من الادراكات غير متناهية بمعنى ان تقع عند
 حيزها وقع عن التعميم صحيح فانه على تقدير كون الالزام غير متناهية بالفعل يمكن كون ادراكاتها غير متناهية بالفعل ايضا
 قوله لا يلزم من كون الالزام محال بطلان الثاني اعني وجود الامور الغير المتناهية والادراك محال بطلان الثاني اعني وجود الامور الغير المتناهية بالفعل على بطلان المقدم
 ارادته انما تضمنه لافترق بين قوة مفهوم العلم بين تحققه فيجوز ان يلاحظ مفهوم العلم ويراد حيث هو مع قطع النظر عما هو
 في ضمنه كما يلاحظ مفهوم الامر لان بالاتفاق الى شي من افواه فلا يلزم الاستدراك ولا اجتماع الصنفين كما قد توهم

قوله في الحاشية وما على تقدير قدمها لم لا يجوز ان يكون وجودها في الشيء متصفا بحدوثها كسابق قوله بالامس
او انتراع الامور التي لا تنهاية في الامور التي لا تنهاية في قولها بعدتها هي باق من سناء صفة متناهية في الشيء
ايضا مكرر لم يتغير في قولها بعدتها هي باق من سناء صفة متناهية في الشيء
الموجودة بالمثل وحسب مقتضى الامر متناهية بالمثل في قولها بعدتها هي باق من سناء صفة متناهية في الشيء
لما رواه البيهقي في تاريخه من قولها بعدتها هي باق من سناء صفة متناهية في الشيء
او صفة متناهية بالمثل في قولها بعدتها هي باق من سناء صفة متناهية في الشيء
تصديق على نفسها في قولها بعدتها هي باق من سناء صفة متناهية في الشيء

قوله لم لا يجوز ان فيه ان ذواته كونه معصوما للبداهة مخالفة لما صحح المتكلمون بقدمه لنفسه فاهم قالوا بترتب العقل اليه
وكونه في الشيء حادثة عن العلم في المعارف في ابتداء النظر كلما كان على من وقع كلامهم واذا ثبت مرتبة العقل اليه
على تقدير قدمه في الشيء فلا يمكن ان يكون ذلك لنفسه لا عدو غير متناه الا ان لا يتوقف عند حده اذ لا يمكن ان يتغير في الشيء
غير متناهية في ان عدو ذواته متناه فالعلوم التي تحصل لنفسه لا يمكن ان تحصل دفعة بل متعاقبة ففي جانبها لما
محدود بان الحدوث وان العقل اليه لا في فلا يحصل له اركات غير متناهية والاي لم يخصا غير المتناهية في
قوله لما رواه البيهقي في تاريخه من قولها بعدتها هي باق من سناء صفة متناهية في الشيء
من الامور التي لا تنهاية في الامور التي لا تنهاية في قولها بعدتها هي باق من سناء صفة متناهية في الشيء
التي لا تنهاية في الامور التي لا تنهاية في قولها بعدتها هي باق من سناء صفة متناهية في الشيء
والتي لا تنهاية في الامور التي لا تنهاية في قولها بعدتها هي باق من سناء صفة متناهية في الشيء
التي لا تنهاية في الامور التي لا تنهاية في قولها بعدتها هي باق من سناء صفة متناهية في الشيء
متعاقبة لتعيينها في قولها بعدتها هي باق من سناء صفة متناهية في الشيء
بوجوده غير وجهه ليس منها قابلا للتحويل بل على ما ذكره في قولها بعدتها هي باق من سناء صفة متناهية في الشيء
من الاشياء العظام في المقام ثم شبه على عرض من الشيء بطولها في توجيه الامر فيقول الكل انكر النوع حادثة عن
الذي يكون على ما خلفه في قولها بعدتها هي باق من سناء صفة متناهية في الشيء
يتحقق ذلك النوع في غير مرتبة على ما يتحقق فيكون محمولا بالمراداة معقولة على انه صفة فيكون محمولا بالاشتقاق كما لا يوجد
ونظائرهما كما مر في الحاشية الآتية وقيل في الشرح في بعض كتب الكل الذي يكون محمولا على نفسه فيعمل العرفي بالمواظاة
كما لا يعمل على العمل بالكل في المقام ثم شبه على عرض من الشيء بطولها في توجيه الامر فيقول الكل انكر النوع حادثة عن
ان الصدق في كل النوع باق في الثاني وكل كل انكر النوع فواضعا اعتباري فالله اعلم بالصواب

قولنا في الحاشية كل انكسر برع على نومه الاضاني بل علم به حيث لا يتجاوز الفاني لان كل انكسر حيثما كان على انكسر
امر اعتبار في المثل انكسر حيثما انكسر عرفت ان شخص في الزمان متغير في المكان فليسا جاعلا في وقت واحد في كل عيشة
كالرجوع على تقدير عر عر حيثما انكسر جازا الحاشية فلا يجوز ان يكون امر احدهما في الزمان الا في وقت واحد في كل عيشة
عاشا في بعد ما قلنا في ذلك العر جازا في وقت واحد في كل عيشة فلا يجوز ان يكون امر احدهما في وقت واحد في كل عيشة
والعوضيتا باعتبار في الاعايشة فيكون في ذلك الزمان في كل عيشة في وقت واحد في كل عيشة فلا يجوز ان يكون امر احدهما في وقت واحد في كل عيشة
خارج عنه وما عدا ذلك في كل عيشة في وقت واحد في كل عيشة فلا يجوز ان يكون امر احدهما في وقت واحد في كل عيشة

لعله مباشرة ولا ترقف لهذا العوض على اخذنا صحيح الاضاحه كما لا يخفى وانما ناسيا لانه لا يلزم من اشتقاق العوض الى غيره
الاكمل على ميزه الاشتقاق حملا عرضيا ولا اكمل عليه عرضيا بالمواطاة بل هو مكمل على ميزه حملا عرضيا بالمواطاة قطعا لا يتحد
مع الميزه وجوبا ولذا لا يكمل منه لميزه كما يقال حملا عرضيا كما يقال حملا عرضيا وجوبا فيكون خبرا عن ميزه كما يقال حملا
عشرة واذ كان الحملا عرضيا لنفسه كما يعرض لساير الاشياء كان محمولا على الابداد والعروضه حملا عرضيا كما ان العروضه
لساير الاشياء اكمل عليها حملا عرضيا واذ كل شئ على نفسه اكمل للمادى ضروري فحملا على العوض على اكمل للمادى ضروري للمادى
فالحملا على نفسه غير من اكمل حملا عرضيا الاول حملا للمادى والثاني اكمل العرضي كحملا على سائر الاشياء العرضيه فيكون
متكدر النوع ولا يشترط في متكدر النوع ان يكون حملا على نفسه حملا عرضيا بالاشتقاق بل هو صحيح في الشارح في بعض كتبه قال في الخط
قوله اى فوجه الاضاحه في الخ هذا مخالف لما صرح الشارح في الحاشية حيث قال فيكون مفهومه تارة الخ لانه
نص على ان معنى متكدر النوع متكدر المفهوم بان يكون المتكدر في نفس مفهوم ذلك الكلى والحشى قد اخذ
هذا المعنى من كلام الشارح في حاشي مشج المواقف ولم يتفطن ان ارادته هذا المعنى لا يناسب هذا المقام
قوله ان كل يتكدر جنس الخ فكر الجنس مع عدم تكرر النوع سواء كان الجنس عاما او غير عام احتمال على انه قد وقع تحقير بعد التفت
والاحتمال تكرر الجنس مع عدم تكرر النوع فيسقط وجوب السواء في بعض النسخ كذا قال الشارح في بعض نسخي مشج اقول
قوله كالموجود الخ اعلم ان الوجود حقيقة الذي به وجودية الاشياء فرد المفهوم للوجود ولا تنافي ومردود من عند القدماء
المتحقق في وجودها كما عرفت فيما سبق وبهذا المفهوم لا تنافي على ما قد عرفت من انه لا تنافي بين المفهوم والوجود بل هو
الخاصه بخبرين للمعنى الاول المفهوم كذا في الاصل اشتقاق في العبادات الصحيحة كالموجود تقديره وجوده في ذاتها فان
في حاشي شرح المواقف هذه الصوره متممة لاحتقن ان الوجود مثلا لو كان حملا عرضيا للوجود الخاص كان الوجود عرضيا للوجود الخاص
عرضية المبدأ للمبدأ لتدزم عرضية اشتق المشتق فلا يتحقق فرق بين وجودي الوجود على مفهوم الوجود الخاص صفة على ما يستلزم
مع ان الحق فيها ضروري وفيه ان اراد ان حمليه للوجود للوجود الخاص صفة لتدزم عرضية الوجود للمفهوم للوجود الخاص فانه
لازم ما ذكره عرضية المبدأ للمبدأ على الوجود الخاص عرضية للمفهوم الوجود الخاص بل ان اراد ان حمليه للوجود الخاص صفة لتدزم عرضية الوجود للمفهوم

فان محدثه يجب وث موصوفه وقس على الباقي قوله فيما قال الامكان الخ يعني ان الامكان مثلا لو لم يكن لغيره اعتبارا بل
 موجودا الخارج فيصنف بانكاذ فيه كونه مما يكثر زعمه بذلك الامكان ايضا يكون موجودا في الخارج فينصف بانكاذه وكذلك كونه
 فيلزم من سلب الامكان المبنية قوله فلا يتركب من جاد ويدل عليه عبارة خلاصة احكام البنايات على قول الحق ناهي الى الواجب
 بعد ما قال ان احد احوال قوله والحدود محمول على الامتداد مع احد هذه الوجوه كما انها اشتباكات مع موصوفاتها والتمسك بان
 بين تلك البنايات في هذا احد اسباب العسر على ما يصدق عليه الاخرى بالذات كما صح ببعض الوجوه والحدوث انما هو اعتبارها بالحدوث
 او لا يستلزم هذه الصفة فيقول غير المحمول قوله والحدوث الخ اذ اشتباكات مع اعتبارها في قوله ليس على ظاهر حديث الاول
 بوجوده في الاشياء وجوده ليس الامر بنهاية انتم عما وبى احد هذه الاشياء
 مجردا عنها كما هو المتبادر منه بقرينة قرينة قوله في بيته
 اذ لم يتبادر منه نفى مطلق الوجود عن الخارج

لوجود الخاص يعني صدقه على ما يصدق عليه الوجود الخاص فلا يلزم صدق الوجود على مفهوم الموجود الخاص كما لا يتسنى
 قوله فان محدثه الخ لا شك ان التقدم منقذ لادته لا يقتضوا التكامل موصوفها عنها فلو كانت سبوتية بالعدم لكان الموصوف
 ايضاً لك فيلزم محدث القديم وكذا الحال في الباقي وذلك لا يلو وجود فرد من الحدود محدث والا لكان
 قديما فالموصوف اولى بالتقدم فيكون الحادث قديما وكذا البقار فانه لو وجد بقى والا لا تصف بالغبسار
 واذا كان البقار فانما لم يكن الباقي باقيا وكذا الموصوفية فانها لو وجدت لكانت الماهية موصوفة بها فيكون
 هناك موصوفية اخرى وكذا الوحدة فانها لو وجدت كانت واحدة والا لكانت كثيرة فتنقسم الوحدة وكذا الاثنين
 فانه لو وجد لكان له معين آخر وباجلته يلزم من كون هذه الامور موجودة في الخارج الكثير الاستحصال
 قوله وذلك ان الامكان الخ يعني ان الامكان العارض اليهم موجودا في الخارج لوجوده في الامكان الاول
 والا يلزم تقدم شيء على نفسه ضرورة تقدم مرتبة العررض على مرتبة العارض فالعارض غير المعروض والمعرض غير المعروض
 متصف بما هو فرد منه على هذا التقدير والكلام في عارض العارض كالكلام في العارض وكذا الى ما لا يتناهي فلو كان
 الكلي المتكسر النوع موجودا في الخارج لكان جميع افراد الغير المتناهية موجودة في الخارج مرتبة او بعضها مقدم بعضها
 وبعضها مؤخر بالمعاينة فيلزم الكثير الاستحصال فلا يلزم الاستحالة على تقدير كون هذه الامور موجودة في الخارج
 لان الكثير في الازديادات منقطع بقطع الاعتبار فان قلت على ما ذهب اليه الشارح لزم الكثير في غير الاختار اذ هي
 ما لزم متسلسل المحولات على الواحد وهي متحدة وجزأ يقال لكل عرضي فلا بد من قيامه به كجزأ كل محمول
 قوله والتمسك بان بين المقولات الخ وقع لما قيل ان الحد يكتف بكونه لا بالماهية على نحو ما قد علم من كلامنا بحسب
 قوله والتمسك بان بين المقولات الخ وقع لما قيل ان الحد يكتف بكونه لا بالماهية على نحو ما قد علم من كلامنا بحسب

اجمالاً على امتناع احتمال الجبل بين الذات الذاتيات ولا يخفى على من فهم سليم ان هذا التفرع ضعيف جداً ولا يلزم من
 حمل وجود الممكن على ماهية ملاذاتيا ان يكون هذا الحمل واجبا حتى يكون حمل عدم امتناع ويلزم كون الذات الممكنة
 لذاتها اذ يجوز عدم صدق الحمل في الواقع بارتفاع مصداقه عنه والماهية الاسكانية لما كان تقرراً ولا تقرراً بل ان
 اليها غير تقرراً بغير مصداق الوجود فيصير الحمل حين ارتفاع تقرراً بغير مصداقه فلا يصح والسر ان الماهية الاسكانية انما
 يترجى تقرراً ولا تقرراً من خارج فضرورة الوجود التي في مرتبة الذات منزوعة بشرط الوصف لما كان التقرر غير ضروري نظراً
 ذات الممكن فكيف يكون الوجود ضرورياً لها بمعنى الوجوب الذاتي وقدر كلام متعلق بهذا المقام بالا مزيد عليه ذكر
 والشرح الى ما كنا فيه فنقول قد اجاب الشرح عن الايراد في جوهر شئ شرح المواضع بان المراد بالوحي تركب احد من
 بعض الاعداد دون البعض ولو لم يكن عند العقل بلزوم التخرج بلا مرجح واستثناء عن الذات بلزومها كذا في الاشارة اليه
 بقوله اى في حكم العقل لا يخفى انه غاية ما ثبت منه بطلان تركب التثنية فسلام الاعداد احتمالية في حكم العقل في الواقع والمطلوب
 هو هذا الاذا كان تفصيل ان محال تركب شئ عن شئ في حكم العقل لا يستلزم محال وقوعه في الواقع اذ كما ان هذا تقوم
 مثلاً بثلاثة ثلثة دون اربعة واثنين محال مع استحالة اجتماعهما في نظر العقل كمال سنده الى الوحدات منها حكم محض والاولوية
 حكم العقل لا يتحقق ان كان الغير مع امكان الغير التحكم بحالها في المعارفة وتقرير بان الاعداد ليست توافق من الوحدات فان
 تقوم منها اليتيم من تقوم من الاعداد فيلزم التخرج بلا مرجح واجاب عنه العلامة القوشجي في شرح التوجيه بان
 التقويم بالوحدات ساجح باعتبار انه لازم على كل تقدير قال المحقق القدوسي في الحاشية القديمة تمتة فلا يمكن توهم انفكاكه
 بخلاف الاعداد فانها يمكن توهم انفكاكها فلا يكون ثباتها يرجع الى الوحدانية اى الوجه الذي يبينه المحقق في مقابل بقوله لا يمكن
 تقويم العشرة اى ثم قال ان لم يتم بذلك قرر على ان اللزوم على كل حال يرجع الوحدات في كونها غير اى بمعنى انها اولى
 بالجزئية وان جزئية غير مرجح لم يتم لان محال صدق المعلوم على بعض الافراد الا على صدق على غيره كما في صورة التشكيك
 وتحصل انه لو كان محصل الكلام ان الوحدات لما كانت لازمة على كل حال معنى انه على تقدير التركيب من الاعداد اية
 يكون التركيب منها لانها جزئية والعدد جزئية فليكون هي اولى بالجزئية من الاعداد فغير وعليه ان اولوية صدق
 الجزئية عليها لا يلزم من الجزئية عن غير اذ المقول بالتشكيك يصدق على الارجح والوجه معاً واذا كان صدق الجزئية على عدد
 والوحدات معاً وان كان احدهما اولى بذلك يصدق من الآخر فلا يمكن مجر ذلك الحكم بان الجزئية في الواقع هي التي في دول
 الاول علم انه قد عرفت بعض الكابر قد يرضى بتمام الدليل مقدمات الاول ان احتمالات الماهيات انا باحتمالات الذاتيات
 كالتثمانية ان قولنا لا جزئية مختلفة ذاتاً مادة هذه المادة تلك الماهية الواحدة تحيل قطعاً التثمانية ان قولنا الواحد
 مع بيانها واحدة كافية في تحصيل العدد ولا حاجة الى تحصيل الماهيات الاعدادية والاحتمالية فتقصر العشرة بدون حصول
 بيانات الاثنين بخلاف مقتول بدون الوحدات غير مقتول المراجعة ان يثبت ذلك الى الذات ليس في العرض الى اخره في هذا

قوله **بما لا يتصور** كما هو مذهبهم من أهل العلوم غير أنهم لم يذكروا كيف كان عبارة عن الوحدة البسيطة بقوله **بما لا يتصور** بل
بناء على ما تقدم من أن الكل كما يصدق على واحد من أفراد الوحدة البسيطة على كثير منها والصدق عليه الوحدة البسيطة
لما هو من الوحدة البسيطة من المقتولات التسع بامتناع مقولة الكم والعجز من مقولة الكم على تقدير اشتغالها على المجرى الموصوف
فلا تضاهي مع البسيطة من جنس الوحدة لا يلزم صدق الوحدة عليه

والعاني البسيطة التي هي غير البسيطة البسيطة بالقياس على حقيقة ذلك الوجود وسائر الأمور والعامة
وبينكم من هذه تحت مقولة هذا التحقيق وما توهم الشارع مرجع إلى راجع آخر تحت مقولة من المقتولات وبناء على هذا قال
في حاشي شرح القرآن أن الوجود في غير البسيطة من فلا يتحقق سخا فته اذ لا يشي قيام الأمور العامة بالموصفات قياما انتزاعيا
فكأنه لا يرضى بلاء ارتباط أن قيل ان القيام بالماخوذ في تعريف العجز من يكون على وجه الانضمام ليقال ثم يخرج مقولة
المضاد سائر المقولات النسبية والقياسية الانتزاعية والكم المنفصل عن العرض الذي باسرها انتزاعية فالحق أن الأمور
كالوحدة والوجود وظواهرها وان كانت عرضا لكنها ليست بغيره تحت مقولة من المقولات وهذا لا يضر بحصر في المقولات
قال الشيخ في فاطية غريب الشفاء انما لم يقل ان كل شيء محصور في هذه المقولات انما قلنا المقولات عشرة
فلا يصح ما ورد وجوده كسب من لا يندرج تحت ضرب لذلك مثلا وهو ان لو قال قائل ان البلاء عشرة فهو قوم
بإدراكه بغيره ان لا يصير توهم خارج البلاد قادم في حصر البلاء في العشرة ولو لا غرابة المصطلح لا نطعن الكلام في هذا الكلام
قوله **بما لا يتصور** كما هو مذهبهم من أهل العلوم غير أنهم لم يذكروا كيف كان عبارة عن الوحدة البسيطة بقوله **بما لا يتصور** بل
اصلا ومن مقولة الكيف على التقديرين الامر المحاصل منها واحد بالصدق عليه الوحدة اذ الكل كما يصدق على واحد
من أفرادها كصدق على الكثير منها ايضا فلا يكون العجز من مقولة الكم هلا ضرورة ان ليس من مقولة كيف يحصل من
عدة آحادها فقط حقيقة الاحدية المستندة تحت مقولة الكم وكذا كيف يحصل ما ينسج تحت مقولة الكيف
الحقيقة الكلية فلا بد من قول الولاية الصورية واورده عليه بوجه منها ما ينسج كالحشى ومنها ان لا نسلم ان الكل
كما يصدق على واحد من أفرادها كصدق على الكثير منها فان كل جزء يصدق عليه جزء لا يصدق على جميع الأجزاء
وليت تشكرا فيقول الواحد المتعدي بمعنى ما لا قدر فيه كالأجزاء والصفات فان الكثير من أفرادها كيف يصدق عليه الواحد
بذلك الاعتبار المعنى وفيه ان معنى قولهم الكل كما يصدق على واحد من أفرادها كصدق على الكثير منها انه يصدق
على الواحد يصدق واحد على الكثير بصدق كثيرة فاحراز العجز والبقرة مثلا حيوانات الانها حيوان واحد وقد صرح بذلك
الحق الدواني في حاشية القديرة على شرح العجز اذا قلنا هذا فيقول ان اراد الميرز بقوله ولا يصدق على جميع الأجزاء
لانه لا يصدق جزو زيد على جميع الأجزاء بمعنى الكثير المحضة فهو حكم اذ هذه الكثيره مصداق جزو زيد لكن يصدق
كثيره على مصله انها أجزاء كثيرة لزيد وهذا البتة يصدق جزو زيد على جميع الأجزاء وان اراد انه لا يصدق

[illegible][illegible]

ونشمل في الاعتقالات باعتبارها في الماهية الماخوفة بشرط شي في شرط شي من ان الشرط في جانب واحد من الجانبين
 والاصل في العدد على تقدير حكمه كما على انجزه انتهى ليس من كل واحد وحدة ولا من الوحدات الغير المعروفة
 للشيء اجماعا عنها بالكثرية بل عبارة عن الوحدات المعروفة للشيء وبهذا لا يتبادر في الوحدة نفسها اذ الوحدة اكثر
 معرفة من الوحدات المعروفة للشيء امر واحد قد يدخل في الوحدات من حيث نفسها غير متساوية لغيرها من حيث
 للشيء و اعلم ان هناك اول من جعله اول انه يلزم على هذا التقدير المجهولية الذاتية لان الوحدات المبررة ليست متعقولة
 او من متعقولة فكيف على التقدير ليس يتكلم القبة فليس يتكلم في الكم ذاتيا لها ثم انما عرضت لها الية الاجتماعية
 تكون عدد واحد خلا تحت متعقولة الكم فكيف ان الكم ذاتيا له السبب تلك الية الاجتماعية الخارجية واجاب عن بعض
 التحقيق على من بان الوحدات اكثر من حقيقة واحدة متعقولة مغايرة للآحاد وبعد عرض الية قد تفر حقيقة متعقولة
 واحدة ولا نقول ان الحقيقة العديدة لم تكن قبل عرض الية حقيقة عديدة ثم صارت بسبب الية حقيقة عديدة
 حتى يلزم المجهولية الذاتية واورد على هذا الجواب ولان الوحدات قبل عرض الية لا يخلو اما ان تكون حقيقة
 عديدة او على الاول لا حاجة الى عرض الية وعلى الثاني صامت للوحدات عددا ومن متعقولة الكم بسبب الامر ان
 فيلزم المجهولية الذاتية وثانيا بان اذا كانت الوحدات جميع اجزاء العدد والماهية لا تقي منظره ان يحصل بعد تحقق
 جميع اجزائها فيجب ان يتحقق العدد عند تحقق الوحدات مع انها لا تحقق بالمعنى الية الصورية اقول محصل كل ذلك
 التحقيق ان في انما عدد الوحدات من حيث انها معروفة للية الاجتماعية فندقق الية الاجتماعية ليعبر بمجموع
 الوحدة من حيث كونها معروفة للية عدد كما يقال قطعات الخشب من حيث عرض الية سر فلا يزيد ذاتيا العدد
 على الوحدات لا يلزم المجهولية الذاتية غاية الامر ان يكون العدد عبارة عن الوحدات المعروفة للية وبهذا يظهر ان كل
 وحدة وحدة وكذا الوحدات بلا عرض الية وان لم تكن كما لكن مجموع الوحدات المعروفة للية الوحدة الية
 كيف قابل كم ضرورة انه قابل للسواة والمغايرة لذاته فهو مندرج تحت الكم بالذات وكذا الحال اذا لم تكن الوحدة داخل تحت
 متعقولة او مبدئية شي شي لا يجب ان يكون الشي المبدئي من جنس ذي المبدء ولا ان يكون المبدء من جنس ذي المبدء كما هو
 في قاطع غير ايل الشعار الثاني ما قال بعض التحقيق قدس سره انه لو كانت الوحدات حقائق حقيقة العدد ومن ان
 فقد تم حقيقة بالاجزاء والمادية فقط فتم حده بالوحدات واذا كان الكم جنسا لفظه فصل ابيض فتم حده بجنس الفصل
 فتم حده بالاجزاء غير ذلك بالذات فتم حده عدلان تامان بل حقيقان ان الماخوذ منه فان كان الماخوذ من الاجزاء الماخوذة
 الجنس حده ولا غير آخر فتم حده الفصل فان تم الحد من الجنس حده الفصل صار خارجا بهت ان كان الماخوذ
 منها الفصل فتم حده لا ينفصل الفصل من الحد المادي صار الفصل حده حده بجنس خارجا ولا غير آخر فتم حده
 وان كان الماخوذ من الوحدات فتم حده ان مع الوحدة باحقيقة فتم حده بجنس بجنس بجنس بجنس بجنس بجنس

فان لم يحصل احد من المتابعين للوحدانية بالاشتقاق ولزم العقل بفعل الخبر الصوري حتى يكون الجنس مضموناً في
المادى لنفس من الخبر الصوري قال في سبب الحكم على ان لا ينظر في المادى النظر الدقيق فيمكن بالاشكال غير حاد على تقدير ذلك
الخبر الصوري ايضاً لان الوحدات غير صالحة لاند الجنس لان معنى ما خذية الجنس من الخبر المادى انه اذا اخذ بالاشتقاق
كان الجنس في الجنس المادى حقيقة واحدة وانما التباين بينهما بالاعتبار على كون الجنس مضموناً في الوحدات فالوحدات
من حيث هي لا يخرج عن حقيقة تباين الوحدات وحدة بالاشتقاق والوحدة مضمون في الحقيقة كما فاذن الحكم مخالف للوحدة
فالكم مع الفصل سواء كان في خبر الصوري او لا احد في الوحدات مضموناً اليها الخبر الصوري حد آخر فللمحدود ان
متخلفان بالذات بل حقيقتان نحن فيقول الجواب عن هذا الاشكال يقتضي تهمة متعديتين الاولى ان التاليف
من الاجزاء الغير المحمولة تاليف حقيقي لتغايرها في نفسها وتغايرتها للوحدات منها والتاليف في الجنس والفصل في الحقيقة
وانما اطلاق التاليف عليه ضرب من التوسيع للاتحاد بما مع النسخ وتقرراً وجوداً ولذا قيل في الاجزاء المحمولة انها هي اجزاء الوحدة
لا المحدود ولا يتقوم بها النوع حقيقة بل بها مفهوم غير عما اعتل عن نفس الماهية المقررة ولذا لا يسبقها الا في نحو
من الملاحظة بحدوث الاجزاء الغير المحمولة التاليفية ان الاجزاء الغير المحمولة لا تنصير اجزاء محمولة بآية جنة لو حطت باي مقاب
اعتبرت لان الاجزاء الغير المحمولة متغايرة جلياً وتقرراً وجوداً وتغايرات للكمب منها في كل من هذه الامور
والاجزاء المحمولة متحدات في نفسها ومع كل ايضاً في كل من هذه فكيف يجوز عند العقل ان يكون اشياء باعيانها
سميت اذا لوحظت باعتبار اتحادت جلياً وتقرراً وجوداً في نفس الامر واذا لوحظت باعتبار اخر تغايرت
فيما اتحدت فيما لا اعتبار الاول نعم لا يخير ان يتألف حقيقة واحدة حقيقة تخويز من التاليف من الاشياء
المحمولة والاجزاء الغير المحمولة فانه من الجائز عند العقل ان يتقوم ماهية من اجزاء غير محمولة وتكون الماهية المستوية
حين تقر بانفس حقيقتها نسخ قوامها مصداقاً لامر من بها الجنس والفصل من دون حثية زائدة عليها احسلاً
فان قلت هذا يستلزم ان يكون شيء واحد عدان قلت ان ارادة يستلزم ان يكون شيء واحد معرفان
فانسان احدهما مؤلف من الاجزاء الغير المحمولة والثاني من جنسه وفصله فلا يستلزم سلم وبطلان التاليف من نوع وان
انه يستلزم ان يكون شيء واحد اتان من احدهما مؤلف من اجزاء الغير المحمولة والاخرى من اجزاء المحمولة فلا يلزم
ثم اذ الذات التي تألف من الاجزاء الغير المحمولة هي نفسها مصداق للجنس والفصل علمين هناك حقيقتان متماثلتان في جنس
وفصل الاخرى من اجزاء غير محمولة الا ترى ان الجوانب جوهراً للثبوت وصدق الجمع عليه صدق في نحو جنس لا يتقوم بالفصل ثم
انه لو كانت ايفاً حقيقاً من العناصر الصورية التكميلية المحافظة لانهما اجزاء متماثلة في الالفان لا يجوز ان يتوحد من جنسه
ما خذ في الفصل من الصورة التكميلية كما سبق انفاً والغير الانسان مؤلف من جنس في نفس الالف حقيقاً مع التاليف
غير حقيقي من جنس في الجوانب الفصل في الناطق لا يمكن ان يجعل نفسه فصلاً باعتبار لان نفسه متماثل في جنس بل باعتبار

والتي لو كان في نفسها فصلا كان تقيدها بسيطة ذهنية لما تغير عند عدم الانفصال بل لكانت ذهنية من انهما متولفتة ذهنية
 من جنس الجواهر فمثل تقيدها لا يتأصل في صدق الجواهر عليه صدق عرضي لا نقول بل مع كونه مخالفا لما اجمع عليه الفلاسفة
 ليس في شأنها اذ اختلفت للبدن فاما ان يكون جواهر منفصلة عليها ذاتي لا يكون عرضا وهو من المطلبان بعد تميزها عن
 العلة حقيقة محصلة تعلقها بالذات حقيقة من الوحدات فقط او منها مع الولاية الصورية والذاتية غير حقيقي من جنس الكمال فحصل
 وليس جنس الانفصال بخلاف الوحدات فقط او منها مع الولاية الصورية حتى يقال ان غير الكمال لا يصير كما يسمي اعتبارا في ذلك
 لا يستلزم ان يكون شي واحد هو العلة حقيقة فثلاثان في كونها متولفة من الوحدات فقط او منها مع الولاية الصورية والذاتية
 من الكمال فحصل في فصل حقيقة واحدة تألفت من الوحدات فقط او منها مع الولاية الصورية ثم تلك الحقيقة نفسها اذا
 تقررت ههنا في الكمال وحصله وطلقات التاليف عليها انما هو لعرض التوسع في علمه ان يكون شي واحد ان تالفت من
 التاليفات في الشرح في حاشي شرح الموقف ان محل العلة الطبيعية النوع وهي تتكرر وتعد بعد عرض العلة ان المتعدد التكاثر
 من الكمال المنفصل عندهم فلا يصح كون العلة حقيقة محصلة تألفت من الوحدات لان التاليف من الوحدات لا يتصور الا بان يتعدوا
 وتكثر وتعدوا وانما يكون بعد عرض العلة في موضوع العلة في وقت على تحصيل حقيقة اجزاء تحصيل حقيقة الاجزاء في وقت
 عرض العلة لها هي اعلم ان الشرح انما هو في محل العلة الطبيعية النوع هذا على ان يعم قيام عرض احد اكثر عن موضوع
 واحد ذلك لان العلة عرض فانه عباد عن الكمال المنفصل مع انه قائم باكثر من موضوع واحد لما كان موضوع العلة الطبيعية النوع
 فلا يلزم من ذلك في ذاتي واحدة ولا يخفى في ان هذا خفيف جدا اما لا فلا فلان العلة لما كان عرضا فلا محالة في شخص
 فعلى تقدير كون موضوعه طبيعة النوع يلزم تشخص العرض وتخص الموضوع واما ما نسبنا فلان موضوع العلة قد يكون مجزئ
 امور لا يكون بينها ذاتي مشترك ههنا كما يقال في المقولات عشرة فهذا العدد اعني العشرة لا يمكن ان يقال ان موضوعه طبيعة
 اذ المقولات غير مشتركة في ذاتي ههنا كما لا يخفى واما ما نسبنا فلان العلة عنده مركب من الاجزاء فقط وليست الولاية الصورية جزءا
 فيكون محله مجموع محال وحدته فالحق ان يقال ان توليد العرض الواحد لا يقوم باكثر من موضوع واحد انه لا يقوم بالكثير بان
 يكون كل واحد من الكثير موضوعا له على سبيل الاستقلال حتى يكون عرض احد في ذاتيات متكررة مستعدة وقيام عرض احد مجموع
 اشياء من جنس مجموع بان يكون الموضوع من الجميع جائزا للعدد كذلك انه لا يقوم بالجميع لا بكل واحد احد قال الشيخ
 في قاطع غريب المشاء محصلا انما لا يمنع ان يقوم عرض واحد شيان بان يكون موضوعه ذينك الشيان مع
 انما منعنا ان يقوم عرض واحد بموضوعين بان يكون كل منهما موضوعا له جملة فالاضااف المتكررة كالمرحاة كالتما
 والمحب اودة والمثابة مثلا لا تقوم بكلا المضافين بان يكون كل واحد واحد منها موضوعا بل
 موضوعا لكلا المضافين معا واما قال الشرح في حاشي شرح المواضع انه يلزم على هذا قيام المحصل بغير
 انما مجموع حقيقة غير محصلة فلا يخفى فانه يلزم على استحالة قيام المحصل بغير محصل وليس بعد

اي بعد القول بتلزام دخول الوحدات بدفع تلك الحقيقة ودخولها مع تلك الحقيقة فلا بد ان يكون ذلك
هو ان المجموعات الحاصلة من المجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات الثلاثة اعتبارية محضة قوله بل قل
فهي لو لم قبل المخرج من الوحدة الى الكثرة مرجح شأنا كثره بان لا تكون لهية دخل فيها ولا عادية لها فطام قوله
الوحدة فيه هو بمعنى دخول الاعداد ودخول الوحدة في المقابله فليس يحكم منه محض كالدخول في الوحدة الى الوحدة بالاشياء
الكثيرة مرجح شأنا كثره كالوحدة مرجح شأنا كثره يرجح الى دخول كل وحدة وحدة لا ايسر ودخول الوحدة
مرجح شأنا كثره وافر من كل وحدة وحدة والوحدة مرجح شأنا كثره فان من الحكم ما يصح تناده الى كل وحدة وحدة
فدون الوحدة كالدخول في باب منقح يصح تناده الى كل واحد واحد من عشرة رجال مثلا الى اكثرهما مرجح شأنا
فلازم التلزام من القولين فضلا عن العينية قوله وبما حققنا من ان العدد ليس جزأ للعدد مطلقا قوله متوقف على هذا
كقوله من آمنه قوله او غير مثل عليه سواء كان عينية العدد وعلينا غير متوقفة على هذا

قوله اي بعد القول بغير قيل ان المفروض انما هو تلزام دخول الوحدات المحضة دخولها مع الهية كالتلزام دخول المجموعات
المحضة دخولها مع الهية فذلك لا يستدعي الا دخول المجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات الثلاثة لا دخول سائر المجموعات
واجزائها لما كانت المجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات الثلاثة داخلة يلزم دخول المجموعات الحاصلة من المجموعات
لان ذلك المجموع بمنزلة الواحد نسبتا الى المجموع الذي قد قد فرض ان دخول الوحدة يستلزم لدخول المجموعات قبله
قوله متبارية ان قد يقال المجموعات الحاصلة من المجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات الثلاثة جميع اجزائها موجودة حقيقة
اجزاء المجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات وقد تقرر ان وجود كل واحد عند وجود جميع اجزائه فليس يكون تلك المجموعات عقلة
وجميعها با لا وجود الخارج للمجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات منفردا عن الوحدات بل في اعتبار العقل فلا يكون
جميع اجزاء المجموعات الحاصلة من المجموعات الثلاثة موجودة بوجوه على حد الذي ملاحظ العقل فكون اعتبارية واورودية
بان لا يستلزم ان يكون المجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات الثلاثة اعتبارية وان لا يستلزم تحقق الوحدات تحقق المجموعات
وهو بان ليس المجموع مغاير للاحاد بالذات ومعنى التلزام تحقق الوحدات تحقق المجموعات ان الوحدة الموجودة في نفس الامر
تستلزم امر مغايرة لها بالاعتبار ووجودها بغير اعتبارها لا اعتبارها ولا ان المجموعات لا تفرقها في الخارج فليس المجموعات
الحاصلة من الوحدات الثلاثة اذ لا عرض لهية في نفس الامر لعدم وجود بعض احاد معدومتها افراد افت
قوله فلازم الاستلزام آه فيه ان هذا لا يتم لو كان المحقق انه لا بد ان دخول الوحدة الكثيرة دخول واحد واحد والاما كان خذ ان
الوحدات بعينية دخول الاعداد على تقدير نفى الخواص والاعداد ان يكون خلوها فلا ينبغي التلزام لان الخواص غير مغاير للوحدات
لا بالذات لا باعتبار دخول الوحدة بعينية دخول الاعداد وكما ان دخول الوحدة دخولها كدخول الاعداد ودخولها كدخول
اذا لو لم يتحقق من قال ان المجموع الكلي او عليه ان معنى وجود المجموع وجوده في كل جزء من اجزائه فاجتهد في المجموعات

قال الشارح وقد اجمعت على توقف عليه ان اعلم ان المحقق المدداني مرج قد عين خبرية المجموع الناقص مجموع الزائد
 الاول ان العدد الناقص خارج طالع الزائد على تقدير عدم اشتراك على الجزاء سوى فدخل الوحدة بعينه ودخل لا عددا
 وقد عرفت في غير هذا الثاني ان العدد وان لم يكن جزء العدد لكن مجموع من مجموع واحد من مجموع واحد فانا علم
 بداهته ان زيدا وعمرهما جزاء زيدا وعمرهما اى مجموع من الهياة الاجتماعية مخاير لزيد وعمرهما
 اى مجموع الهياة الاجتماعية وفيه مجموع من الماهل خارجا عن مجموع الثاني ولا يسناله فيكون جزءا من علم
 ان المتعدد الاقل خبر من المتعدد الاكثر واذا قد ثبت الترتيب بين المجموعات ثبت التناهي بين هذه المجموعات
 بالتطبيق بين السلسلة المبتدئة من المجموع الاكثر والمبتدئة من المجموع الاقل منه بواحد ولما ثبت التناهي بين
 هذه المجموعات كنز التناهي بين احدى السلسلة اذ عدم تناهي الاحاد يستلزم عدم تناهي المجموعات فتعذر الاستلزام
 افتراض الملتزم في محض عليه استاذا سادة الدهرج بان الدليل الثاني خبرية العدد ذات خبرية المجموع للمجموع المحقق
 خال المجموع الماخوذ من مجموع موجودا موجودا متاثل من جميع المجموعات فيلزم العدد وتوفا الشئ عما يؤول الى الوحدة
 معن فيلزم الترتيب مع مجموع اللهم الا ان يقال ان الدليل غير تام عند المحقق المدداني وقوله فانا علم بداهته الخ فيكون
 والاسمين ان خبرية كل واحد احدى السلسلة خبرية المجموع وقوله فان مجموع زيدا وعمرهما فخلاصه سخافة فان عدم خروج
 هذا المجموع عن المجموع الثاني غير ظاهر بل هو خارج كما هو الظاهر بل الظاهر ان العدد والعدد وسد ان بالذات متغايران
 بالاعتبار فان العشرة مضمون بالمواطة على الاناس ليست الوحدة محمولة بالمواطة على تلك الاناس فمجموعا اعتبارا
 اناس باعتبارهم عرض لهم كثر عشرة عدد وفهم تركب العدد مستلزم تركب العدد وفيه يافيه واحتمل ان جريان
 البرهان غير موقوف على اثبات خبرية اذ الترتيب طلعا كاف في جريان البرهان لا يرب ان المجموعات لزوم ملزوما
 كما بينه الشارح فيجرب البرهان قال الشارح في الحاشية وذلك لان المجموع احدى الظاهر ان يقال المجموع المركب لا يكون
 متغايرا للاتحاد الا بعد عرض الوحدة لهما فالمجموع عبارة عن الاجزاء من حيث كونها معرفة للهياة فيجوز ان لا يكون
 المجموع الناقص جزء من المجموع الزائد وان كان آحاده اجزاء قال الشارح في الحاشية لما تقر في موضعه ان اعلم
 انه وان شتهر بين المتأخرين ان خبرية وكلية من الاعراض الاولية للكم لكنه غلط فاشل ما اول الاطلاق العدد امر امرى
 والامر الامرى لا يوجد من قطع انظر عن اعتبار الذين يحاطه الوجود المنشأ فلا يكون ساطا لمعد احتشاق بل
 احتشاق متعدها وانما تعدد الاحتشاق بنفسها يتنوع اقتل من كل حقيقة معنى الوحدة فاجتمع من عدتها
 مجموع مركب يسمى عددا ولو لم يكن الكلية والخبرية من الاعراض الاولية للكم فانا ناسلم في الكم المتصل والمنفصل
 واما ثانيا فلا يلزم عدد من مظهران يتاخر عن وجود مجموع فلو كان عرض العدد من ثلثة احتشاقين وتعددها
 لزوم ان يكون الاحتشاق كلها في مرتبة ذاتها تحته فيلزم كون المقولات حقيقة واحدة في حدود ذاتها لا فافضل

قوله في الحاشية وجموعها بالياء لا يخفى فلا وجه للجزئية ههنا نعم لو كان حقيقة محض الوحدات لكان لها وجهها
قوله تحقق مجموعها أي مجموع أحوالها بمعنى ألا ما هو حيث أنها معرفة للبيان بالوحدانية وما لا يخفى على من هو في
البيان لما يخصه من نفي الوجود والاعتناء به من التعميل فتخرج عنها هذه البيان والأفلاكيين أن مجموع
الكثرة المحققة ضرورة استلزام تغذو المعروض تعدد الحاضرين في بعض تعلقاته فافهم

قوله لكان لها وجهها ههنا أي أنه قد سبق أن العدد ليس له وجه على تقدير كونه عبارة عن مجموع الوحدات فيكون له وجه
عبارة عن دخول كل وحدة وحدة ولا يلزم منه دخول الوحدات الكثيرة وقد عرفت ما فيه فتذكر قال الشارح
عدم العلة المعينة الخ اعلم أن المجزؤة عما أن وجود كل واحد واحد من العلل المناقصة ليس تامة لوجودها على عدم
أحد أيا ما كان علتها تامة لعدم عدم الفاعل في عدم الغاية وعدم الشرط كل واحد منها على تامة لعدم
المعلول ولما ورد عليهم أنه يلزم على هذا التقدير عند عدم العمل معاً توارد العمل المتعقلة على معلول في أحد خصوصي كما
أشار إليه الشارح في الحاشية بقوله والألزام أنه أجابوا عنه بأنه بان البرهان أن ما دل على أن الواحد بالخصوص لا يمكن
أن يكون له علل تامة محتملة أو ممكنة الاجتماع ولما العمل التامة التي يتجمل اجتماعها فلا يكون على استحالة التامة فكل واحد من
أعداد الأجزاء مثلاً علتها تامة لعدم المركب شرط تقدمه على سائر الأعداد فإذا عدم خبر من المركب في زمان لم يعد في ذلك الزمان
ولا قبله جزء آخر منه كان ذلك لعدم مع هذا الشرط علتها تامة لعدم المركب إذا عدم خبر أن منه معنى في زمان لم يكن مثلي من
هذين العامين علتها تامة لعدم المركب لأن الشرط بل مجموعها علتها تامة بشرط تقدمه ما على مدارم الأجزاء الأخر فتدلل
تامة قد عرفت فيها شروط تنافية فلا يمكن اجتماعها فظهر أنه إذا عدم المركب مع خبر منه لم يكن أن يعود خبر آخر بعده هذا
جاء في عدم سائر العلل المناقصة لعدم الفاعل في عدم الغاية وعدم الشرط فان كل واحد منها يصير علتها تامة لعدم المعلول
بشرط المذكور لا يخفى سخافة هذا الجواب أو الأفلان عدم المركب لا يتحقق على تقدير انتفاء كل واحد من تلك الخصوصيات
فلم يتوقف على شيء منها بحدودها فلم يكن شيء منها علتها لأن العلة ما يتوقف عليه الشيء وشرطه ليس بطل انتقال كل واحد منها
كما لا يخفى وإنما ما نينا فلان إذا عدم خبر أن المركب في زمان واحد فاما أن يعد المركب بعد معين بعدم أحد الأجزاء
بما جده وعلى الثاني فاما أن يكون ذلك لعدم مستند الكل مع خبر آخر فيلزم توارد العللين المستقلين معلول على
أحد فقط بل مع أنه يرجع بلا وجه يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة أو اليها معاً فلم يكن كل منها علتها تامة ولا بد
كون عدم خبر جزء تامة من الشرط وأما ما نسا فلان إذا كان عدم كل خبر جزء تامة لعدم المركب في صورة عدم خبر أي من المركب
بان عدم المركب بجميع أجزائه لا في أحد أجزائه ما به الطبع السليم إذ عدم كل خبر مستقل في عدم المركب طاقداً للعبارة
شيء آخر صلا وكون عدم كل خبر غير مستقل عما المذكور غير معتقل صلا وتارة ما من شيء معين ليس بخصاً فان قلت لم يكن
مشخصاً وكان له مستند إلى عدم إحدى العلل غير عدم المستند عدم خبر آخر في زمان تصنف أحد من عدم إذ أتى خبر آخر

قوله ليست من العلة الميضية انه وعدم الاقل اي يجوز عدم العلة الميضية فان من الميضية ما يصح عليه عدم العلة
عليه عدم الاقل بحيث ثبت الترتيب بالعلية الميضية قوله في الميضية انما يستعمل في بيان ختم الكمال
بشهادة العبدان لتقطع البحث قوله ولو كان ذلك اذا فرض عدم العلة التامة لزم ان عدم العلة
قلت الملازمة بمنزلة ان كذا لا يستلزم جواز تعاقب افراده وفيه نظر لانه ان كان المراد العلة الميضية فلا فرق
بينها بطريق التعاقب فلا يلزم ان يكون المركب من اجزاء تعاقبا بطريق الاجتماع فقط انما يلزم ان يكون اجزاءه من اجزاء الكمال في ان
عدم الاقل فلا يرد ما لم يمتنع وهو ليس بان يجوز محذور اجتماع اقل عدمه وان كان المراد ان التعاقب والافراد لا يجوز مطلقا الاجتماع
وتعاقبا فبغاية الارباب الكمال انما عدمه بحد ذاته فلا يمنع بالعدم بعد جزءا فزاد تقدم الجزء الاخر على الجزء الاول فكل
بداهته وايضا عدم الكل بعد الجزء الاخر لو كان مستغنيا ذاتيا ليقوله سوجب عدم ذلك الجزء واذا كان كذلك لم يكن جواز تعاقب
النوع وان كان كل الفرد من العلة مستغنيا ذاتيا قبل طرأان العدم على الفرد والاخر وما مستغنيا ذاتيا بعد لزوم انقلابه او تحقق
ما لا ياتي ويحقق العدم الثاني الذي هو علة تامة لانه الفرد من العدم انما يتحقق بغيره وسواء كان اجتماع الفرد الاول واجتماع
قوله فان عدم الشرط الخ يعني ان عدم الشرط وكذا عدم الفاعل وعدم الغاية وغيره بان عدم العلة الميضية
على كل منها عدم العلة ولا يصح على شئ منها انه عدم الاقل لعدم الاقل عدم العلة الميضية وعدم العلة الميضية ليست
لعدم الفاعل فلا يكون عدم الاقل علة لعدم الاكثر فكيف ثبت لترتيب بين الاقل والاكثر بالعلية والميضية وانما ارد عدم الشرط
بخصوصه مثيلا قال الشارح بل عدمه علة انما هذا ما اختاره المحقق الذي في حريش قال في محاشية القديرة ان عدم العلة
عدم كماله وهو امر واحد لا تقدر فيه تجزئة ان تعذر افرادها لكانها ليست علة بالخصوصها بل العلة هي القدر المشترك وتخصر على
معارض بان جسيم بان العلة التامة لعدم المركب عدم احد اجزائه باطل قطعاً لان عدم احد الاجزاء امر عام مشترك يتحقق
بتحقق كل فرد من افراده ويرتفع بارتفاع كل منها فلو كانت العلة اقامة لعدم المركب هو عدم احد اجزائه لزم ان يتكرر
عدم المركب بتكرره تحققا وارتفاعا لوجب تكرره لاجل اولى بتكرره علة التامة فاذا عدمه فليس المركب يتحقق عدم احد الاجزاء
في ضمنه فيحقق لاجل هو عدم المركب ثم اذا عدمه فليس يتحقق عدم احد الاجزاء في ضمنه فلو كانت علة اقامة لعدم المركب
يلزم ان يتحقق عدم المركب في اخرى بحيث اذا ارتفع عدم احد اجزائه فارتفع عدم المركب لزم ارتفاع عدم المركب في اخرى
فذلك جزء من ثمانية بحيث جاب عنه المحقق في الجدية بان العلة اقامة لعدم المركب ان كان علمه فليس جزءا فذلك امر واحد
لا تقدر فيه بل هو محفوظ في ارتفاعه كل جزء ولا تقدر في احد الخصوصيات للاجزاء وهي ليست علة مطلقا بل العلة هي القدر
المشترك من غير دخل لخصوصيات فيها فاذا عدمه فليس المركب يتحقق العلة لعدم المركب ثم اذا عدمه فليس يتحقق عدم احد الاجزاء
ينبغي ان العلة هو العام المحفوظ في الصورتين فلا يلزم تكرره لعدم المركب اصلا اذ التقدير وقع فيها لاجل العلة الميضية
وهذا كما ان علة اليهودي هو الجميع الذي يشمل على صفة واحدة لا تقدر في صفة معينة كالعلة الميضية التي لا تقدر في صفة معينة

ثم اذ قد زال تلك الصورة وحدث صورة اخرى كالموازية مثلاً لا يلزم من ذلك الصورة الاولى ان تتأخر الصورة الثانية
 الصورة الثانية حتى يتحقق الشبهة مرة اخرى على علتهما الطبيعية المحفوظة في الصورتين هي باقية من غير تغيير وتبدل في الشبهة
 فيما هو خارج عن العلة وكما ذكرنا من ان الواحد لا يصدق فيه بنفسه وان تعدد افرادها لكونها ليست مطلقاً خصوصاً
 بل العلة هي العلة المشتركة فانه لو لاحظ ذلك لم يضر في هذه الشبهة ولو سلمنا ان العلة المتأخرة تتكرر في هذه الصورة فلا يلزم
 من ذلك عدم الكبرية بل العلة المشتركة وانما عاود ذلك ان تأثير العلة في التصاوير الحسية بوصفها تحت إمكان ذلك
 الاقتصار هذا الاسكان يقتضي سبب العلة على الشبهة وليس من الممكن ان تكون العلة لها في التصاوير الحسية بالعدم بعد مرة اخرى
 غير ممكن كذا اقتصارها بالوجود بعد عدم فلا يلزم التكرار الذي هو عاود وتكرر عرضها على العلة فاضل ان يكون الشيء هو الشيء
 بان يكون الشيء في ذكره او لا نظرية اذا لا شك ان طبيعة ما اذا كانت علة تامته شيء فوجب تحقيق ذلك الشيء كما تحققت
 تلك الطبيعة وما ذكره من مثال اليسوي والصورة فليس مطابقاً للمثل الا ان الصورة انما تزدل وتبني عليها صورة اخرى على فظة
 لا يوجب وانما كان مطالباً ان كانت له صورة باقية وحدث صورة اخرى جوهرها ما ذكر في الجواب الثاني للبيان لا يتم في صورة اخرى
 او حال الشبهة في صورة الوجود ان مركباً اذا عدم اجزائه فلا يتم تحقق جزء منه فلا شك ان الشيء انما هو عدم احد الاجزاء التي هي العلة
 المتأخرة لعدم المركب ان يرتفع عدم المركب بحدوثه ارتفاع الشيء بارتفاع علة التامة وارتفاع لعدم التامة
 بالوجود فيجب ان يوجد المركب في غلظ لا يصح ان يقال ان جوهر المركب ليس بمركب الاسكان شرطاً لثبوتها واقول ان
 علة عدم المركب عدم احد اجزائه فلما تحقق انفار عدم جميع اجزائه لا يلزم وجود المركب الا ان عدمه لا ينفك عن وجوده جزوياً
 وهذا ظاهر جداً قال الشاعر في بيئته هذه الكلام في غاية التحقيق وتفصيله ان علة الواحد شخص لا بد ان تكون
 شخصاً اي لا تكون طبيعة كلية لان الطبيعة الكلية ما هو هم فلو كانت العلة هي العلة المشتركة والمعلول واحد
 يلزم عدمه يحصل من غير الحصول وهو ما يابى عنه الطبع السليم اذ العقل يقتضي من ان يكون الفاعل معصداً لا مر
 يكون حصوله اقوى من حصوله حتى يكون الصادر في الحصول من المصدر هو حقيقة وبالذات شخص احد اجزاء الاول
 جلي فكونه واحداً هو الذي يلزم كون العلة حقيقة هي العلة المشتركة بينها ليست بعاملة بل هي محتات العلية ولا يتعدى
 ان يمتد الواحد لشخص الى جمل شخصي مستقيم عليه الواحد بالعموم فيحفظ وحدته العامة بوزن خصوصياتها كما قال الشيخ في
 الآيات انفاراً بحدوث ان الصورة من حيث هي شريكة لعدة اليسوي لا يخرج منها صورة معينة لها بل ان يكون مجموع
 تلك العلة والصورة ليس لها بعد بل واحد من عام والواحد يعني الهام لا يكون علة الواحد بالعدم بل طبيعة المادة فاما
 واحدة بالعدم فيقول اننا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام مستحفظاً وحدة عموم واحد بالعدم وهذا كذا فان
 الواحد بالعدم مستحفظ بالواحد بالعدم والمعارف فيكون ذلك الشيء بوجوب المادة ولا يتم بوجوبها بالعدم وهذا لما
 ليس كما كانت في الكلام قد صرح الحق الطوسي في شرح الآثار بان الكل متفقون على صدور وجبات من مقتضى

وهذا لا يقتضي إلا ما تقدم له من أصول الأجزاء بعينه ولا بعينه قوله بعدم الشرط أي لما لم يكن جميع الأجزاء مع كون متعلقه ما يتوقف
 عليه المعلول في قوامه ما يتوقف عليه عدم المعلول لعدم الشرط الذي يتوقف عليه المعلول لا في قوامه لا يكون له
 بالطريق الذي قلناه بل هو بخلافه غير لازم جزاء عدم المعلول التامة مع وجود شرطه قوله معنى كإحدى الأجزاء بالحادثة
 الأكثرية المختصة بالركب مرتبة الأكثرية المتبقية فيها بالبيان عرضاً ودخولاً قوله أنها جملة التي بمعنى بعد تبيينه مقدرة على
 التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه من العلل الناقصة بحيث لا يشترطها شيء فنقول يصح في لنا كجملات العلل التامة
 بمعنى المركب منها جملة ما يتوقف عليه من العلل الناقصة بعضها منها كانت العلل التامة جزئاً لنفسها بالضرورة لكنها
 من جملة ما يتوقف عليه لأنها بمعنى مغايرة الأكثرية العلل الناقصة المتوقف عليها المعلول بتوقفات كثيرة وقد فرض في
 كونها على معنى ما يتوقف عليه الشيء ما يتوقف عليه المعلول فصار علته ناقصة لأنها بعض ما يتوقف عليه وهو يتوقف
 وجود المعلول بعد إلى أمر آخر ولذا لا يلزم أن تكون العلل الأخيرة علته ناقصة أو تكون منحصرة فيها فهي جزئاً لنفسها ولا
 أن يعارضها بالقلب بأن العلل التامة بمعنى مجموع العلل الناقصة وكثيرها لو كانت هي أيضاً من جملة ما يتوقف عليه لزم أن يكون
 جزئاً لنفسها لكنها جملة ما يتوقف عليها بمعنى مغايرة كل واحد مما يتوقف عليه المعلول قد فرضت هي أيضاً مما يتوقف
 إلى آخره وذكره الأجواب أن الأكثرية المتوقف عليها المعلول بتوقفات كثيرة فتوقفها جزئاً من كل منها فلا يكون بعض ما يتوقف عليه بخلاف
 وقد جعلوا للعلل الأخرى شرطاً ودخولاً وبجملة البارئ تعالى مع تلك الشرط والروابط الواحدة بالعلوم على ما
 لكل من غير العلل التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشيء هو تدرج كل مع ذلك القدر المشترك لا بالكون شخص المعلول اقتراباً من
 تحصيل الشرط كما إذا عرفت هذا فالعلم أن وجود المعلول لا يكون لا يتحقق علته التامة وهذا ظاهر جداً لأن المعلول بجزءه
 في تفرده ووجوده إلى فاضلة الجاهل فوجوده لا يكون إلا بهذه الفاضلة وعدمه لا يكون إلا بعدم علته بالوجود
 ما دام علته بالوجود موجودة فلا مكان لعدمه فلا فعله عدمه ليس عدم علته بالوجود فلا مكان لوجوده بالعلل يكون عدمه
 بعدم العلل قطعاً وعدمه بالوجود ليس بعدم علته فاعلة عدمه لا يكون إلا بعدم العلل التامة وأما حاصل ذلك أن المعلول
 لا يوجد إلا بالاجتماع للشرائط والنفق الموانع وبجملة أن يتحقق علته التامة كانت نفع المعلول لا يكون إلا بانقضاء علته
 سواء تحقق ذلك الارتفاع بالارتفاع التام سواء ومارع في الحاشية تقليد الفاضل من بيان أن عدمه لا يتحقق
 التام بل كمن في سلب التأثير فيكش عن شأ الله فيفسد ظاهرة البطلان فالتحق هذا التحقيق فانه يتحقق
 قوله في التام فيقول ان السريته لا مركب من الخشبات البينة الواحدة عارضته خابرة عنه ولا شك في السريته
 يقدم بغيره البينة مع تحقق جميع أجزائه وفيه ان أجزاء السريته الخشبات من حيث أنها معروفة بالبينة الواحدة
 قوله في نفسها قال البعض قد يرد على التامة جملة ما يتوقف عليه المعلول بتوقفاتها لا يلزم فيها أن الجميع في التامة
 ثم قال لا يفي إلا بالبيان أن يقال أن الجميع مغايرة للأجزاء علته بالبيان مغايرة للبينة التي هي معلول ما يتوقف عليه المعلول فكل واحد

قوله ولما دلت على ان العلة ثابتة في جميع احوالها فثبت على ما جاء به كونها تبا الحكم الواحد الصالح ان يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث
 كثرة قولهم العلة ثابتة لما مر من ان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة فعدوها راجعة الى عدم وجود
 واحد كما ان وجودها راجع الى وجود كل واحد على هذا لا يرد انه اذا فرض عدم واحد من الكثرة لمعية لا بد ان يصح قولنا ان الكثرة
 معدوم والا لزم اجتماع التخصيص في صدق قولنا ان الكثرة موجودة لقضاء وجودها فرض معدوم وارتفاع التخصيص لم يصح ايضا لكونها
 متناقصين لان قولنا ان الكثرة موجودة قضية محمولة راجعة الى قضايا مفصلة متعددة في معنى اموجودها اموجود ذلك ان قولنا ان الكثرة
 معدوم في اموجودها معدوم فالتخصيص المحبب التي موضوعها ذلك الواحد كونه وتخصيصها صادقة وقضايا الباقية العكس خلاف
 المركب فانه امر واحد وقد راجع الى عدم واحد لانه في حل هذا الحاشية قد تحقير كثير الى ان علام قوله في الحاشية ان
 يريد عليه انه قد سبق منه ايضا ان عدم حصول لعدم عليه فاليمين معنى الثاني انما لم يزل هذا الحكم لان يقال المراد بان ثبوتها
 احلة معينة كما حقق انفا وقوله لا يخفى ان كناية عن عدم علة ما قوله ان عدم العلة وانه في ثبوتها لا تنزع في كذا المراد في قوله
 بعيد هذا المنشأ انما علة كذا كقولهم بمعنى استلزام الخ دفع لما عسى ان يتوهم انه لو كان تلك العلة امر متنازع
 فالاستلزام من عدم الاقل عدم الكثرة ثمانية فلو كان بين اثرا علة ايضا استلزام لعدم تحققها بدون اثرا علة
 انما قد تصور عدم الثلثة مع الغضلة عن عدم الاربعة

لانه مجموع جميع احوال يحتاج الى حياة اخرى وبهذا الى غير النهاية فلا يخص اجزاء العلة ثمانية وثبت قطم ان العلة الثمانية قد
 ويرى بها مجموع احوالها فثبت على ما مر من ان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة فعدوها راجعة الى عدم وجود
 ليس انما افادة حصول العلة الثمانية في جميع احوالها الذي هو المعنى الذي هو المعنى الثاني في معنى احد بعدد كون الشرط والظن
 وقد يعمم الخلل في احوالها في المعنى الثاني في معنى احد بعدد كون الشرط والظن
 قوله فعدوها راجعة الى وجود كل واحد على هذا لا يرد انه اذا فرض عدم واحد من الكثرة لمعية لا بد ان يصح قولنا ان الكثرة
 يكون بارترفاع واحد من حداتها ايضا وهذا ظاهر غاية الظهور لكن من لم يحجب الله له نور افئالة من نور
 قوله لان قولنا الخ فيه ان ارجاع قولنا ان الكثرة موجودة الى قضايا مفصلة متعددة لا يخفى بالذبح لان الكثرة التي كانت
 قبل فرض عدم واحد منها مسبوقة قطعاً بعد الفرض من ان كانت ثابتة في ضمن الكثرة الاخرى فخطب القول بان العلة اثبات
 لا تصدق الابعاد جميع احوالها فثبت على ما مر من ان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة فعدوها راجعة الى عدم وجود
 رفع الوجود وادراك ان وجودها وجودات متعددة فعدوها عدم متعددة فعدوم العلة ثمانية ان كان علة فلو انما نزه الا عدم
 حجة فيلزم ان لا يعدهم لحوال الابعاد جميع احوالها فثبت على ما مر من ان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة فعدوها راجعة الى عدم وجود
 ترك الشك ان في لانه هو المطلوب الغير المراد بالخصم ففقيه نظر من جهين الاول انه يلغو على هذا التمهيد الذي مرهده الشك
 احكامها لا يخفى والثاني ان النقص ان يقول ان عدم العلة وان تحقق عند تحقق عدم علة بالكن علة عدم لحوال

كيف وقد قالوا ان التلخيص كما يجري في الجسم المتصل بالغير المتناهي المتعلق بالمتناهي في السلسلة الكبرى والمتمم
بافترض قطعات متساوية لذلك يجري في اجزائها المقدارية بعضها مع بعضها وجمية غير موجودة بالفعل فلا بد ان يكون
الجسم المتصل المتناهي المقدار القابل للانقسامات لا متناهية الذي هو بعض من الجسم المتغير المتناهي المقدار كبره الاجزاء
الغير المتناهية بالفعل مفرقة استلزام ضليعة مع اجزاء كل فعلية جميع اجزائه وهو باطل كونه مفضيا الى عدم تناهي
المقدار قوله ان الاجزاء المقدارية التي يحصل بها التقسيم كالنصف والثلث والرابع وكذا الاخرى بها يتوحد وتختص
حقيقتها الكلية كما يعلو وصحة جمية كانت ونوعية فان لا بد في الجسم المتصل المتناهي غير متناهية بالقوة عند الحكماء
والفعل عند النظام ومتناهية بالقوة عند محمد بن عبد الكريم الشهرستاني والفعل عند المتكلمين

قوله كيف وقد قالوا ان اقول ان شأب هذا القول اليعلم ان اجزاء الامتداد اذ لم يقبل من واحد ولا مجال لهم المتقاربة اذ
لا يجري برهان التلخيص في الاجزاء المقدارية للجسم المتصل بالغير المتناهي المقدار فلا بد من جبرانه في الاجزاء والتمتداده
لجسم المتصل المتناهي المقدار ايتم لان اجزائه الغير متناهية بحسب الجسم والفرع فخطي
فذهب الحكماء القائلين بكون الجسم متصلا في نفسه وقابل للانقسامات الغير المتناهية بحسب الجسم والفرع قطعاً
قوله كالنصف والثلث والربع وانتم تعلم ان النصف والثلث والربع وغيره اجزاء تحليلية للجسم غير موجودة فيه بالفعل بل هي
الموجودة متدرة واحدة من غير ان يكون فيتمكث وتعدو ثم العقل بكونه الجسم يتفرع هذه الاجزاء بغير شيء دون شيء
كما يصرح بشأنه في الحاشية ايضاً فلا معنى لحصول تقسيم هذه الاجزاء لا وجود لها الا بعد التحليل والافتراق وتقدم القول
بها التقدير الجسم لصارت تلك الاجزاء اجزاء تركيبية موجودة بالفعل في بطلان الاتصال فيلزم الفساد النظامية كما لا يخفى
قوله فان لا بد من ان تقضي المقام ان الجسم المفرد قابل للتجزئة الانقسام الى الاجزاء المقدارية فلا يخلو اما ان يكون اجزائه المتكثرة
فيه صالحة بالقوة او بالفعل على تقديره بل ان تكون متناهية او غير متناهية فمذهبه اربعة مذاهب اول ان جميع الاجزاء
في الجسم غير متناهية وموجودة في القوة وهذا ذهب الحكماء فاجسم المفرد عند تم فصل كما هو عند من ليس فيه وجود بالفعل
لكنه قابل للتقسيم الى غير النهاية لا معنى ان تلك الاقسام يمكن ان تنخرج من القوة الى الفعل بل معنى ان الجسم شأنه ان يتفرع
الى اجزائه لا يتفرع انقسامها الى اجزائها لا يمكن فرض انقسامها على ان يتفرع الى اجزائها لا يمكن ان جميع الاجزاء
في الجسم متناهية موجودة في القوة وعلى هذا يكون الجسم متصلا ليس فيه جزر بالفعل لكنه قابل للتقسيم الى اجزائه لا يتفرع
وهذا ذهب محمد بن زكريا الطيبي الرندي ومحمد بن عبد الكريم الشهرستاني صاحب كتاب المحل في الاجزاء
ان جميع الاجزاء المتكثرة في الجسم غير متناهية موجودة بالفعل وهذا ذهب المتكلمين من المعتزلة والرافضة من المتكلمين
المتكثرة في الجسم متناهية موجودة فيه بالفعل فاجسم مركب من اجزاء موجودة لا يتفرع في غير تلك الاجزاء
القسمة وهذا ذهب جمهور المتكلمين وبعض الافاضل من اليونانيين في هذا الكلام طويل ليس هذا منه

ولما انما هي غلاتها وزاد لا بد منها بعد قولهم في الجسم المتصل الغير المتناهي منه الجسم المتصل بتاثير الجسيم ويؤيد في بعض
لغير المتناهي المقدار ولا يجوز ان يكون حقيقة لا غير لان تطبيق الجبري في الاجزاء الغير المتناهي منه الجسم المتصل المتناهي
المقدار لا يخلو من واحد متناه في الشكل بجزائه بعد جزائه غير متناهية من القوة الى عالم الهيمنة في الارضية الغير المتناهي
لا يسهل كماله كماله على من ادنى مسكة وفي المقام كلام ليس في موضوعه قوله في اجزائه خاصة لا بد لجزائه
من كون ما يجري فيه موجودة بالفعل غير متناهية في نفس الامر ما بنفسها او بنشأ انترعها حتى يظهر بطلانها في الاجزاء
المقدارية للجسم الغير المتناهي المقدار وان لم تكن موجودة بنفسها لكنها موجودة بنشأ انترعها وهو الجسم الغير المتناهي
وذلك ان عدم علية مستمجة غير متناهية بالفعل بنفسها ولا بنشأ انترعها فلا يجري فيه البرهان فافهم قوله في الحاجة
او موجوده بوجود واحد انما وجوده الجسم كما يظهر بالتأمل فادراهما في غير سيرة فافهم قوله فيما ثبت منها بوجوده انتم
ان الكل وجوده محض بحيث يصح انترع الاجزاء يضرب من التحليل فيكون الكل على هذه الحقيقة هو وجوده وهي الاجزاء
قوله واما التاثير في الجسم الاجزاء التي يدخل في تكوين حقيقة الجسم الى الآن وما قيل ان المراد بصورة الحقيقة
فلا يخفى سخاها في الصورة الشخصية لا تصلح لكونها مقبولة حقيقة الجسم بل هي من الواضحات لا يخفى على من ادنى فهم
قوله لا بد لجزائه من اجزاء لان اجزاء المذكورة وان لم تكن جزءا بنفسها لكنها موجودة بنشأ انترعها وجودا منشأ كفي لجزائه
قوله او بنشأ انترعها انما هي خبيصة بانها كفي وجود المنشأ لجزائه البرهان في جريانه في اجزاء الجسم المتصل المتناهي
المقدار لا يتصل كما لا يخفى والحق انه لا بد لجزائه البرهان من وجود الغير المتناهي بنفسه لا كفي وجود المنشأ لجزائه البرهان
اذ لا وجود للاتراحيات لا بنشأ انترعها في ليست بصاحته لا انطباق بعد الاتراحيات متناهية لا انقطاعها لا قطع
الاتراحي فافهم قال الشارح في الحقيقة لان تلك الاجزاء هي نفس على الحقيقة الخارجية انما تستدعي وجوده لموضوع
في الخارج اعم من ان يكون موجوده بنشأ انترعها فان للاتراحيات الموجودة بوجودها متناهية ايقه احكاما صحيحة فقط
ما قد يوجب ان لا بد من الحقيقة الخارجية من وجود الموضوع بنفسه في الخارج قال الشارح في الحقيقة وتبوت الشيء للشيء
اعلم ان الشيء من القوم ان ثبت شيء في فرع وجوده ثبت ولما اورد عليه فلا بد ان يعلل هذا التقدير بكونه تبوت
لموضوع متوقفا على وجوده فثبت ذلك الموجود لما متحدان في فرع تبوت الشيء على نفسه لا متغايران في فرع تبوت الشيء بالوجود
بوجوده في فرع محال فاما ان ثبت للاتراحيات للذات لو كان فرع وجوده بالزم تقدم مرتبة العارض مرتبة الجوهر
بل ان الشيء من القوم ان ثبت شيء في فرع وجوده فثبت ذلك الموجود لما متحدان في فرع تبوت الشيء على نفسه لا متغايران في فرع تبوت الشيء بالوجود
انما الشارح تطبيقه على الفرعية وتثبت بالاستدلال وانت تعلم ان الشبهة الثالثة غير مرفقة بهذه التثبت
وقال صاحب النسخ ان من يثبت في شيء ما هو بطبيعة تبوت شيء في شيء على الإطلاق فربما تفردوا بالتثبت له
بسلامة الشبهة ولا يخلو الى خصوصية الحقيقة فيكون لا يخلو بناءا كانه اى على الفرعية بالقياس الى

المثبت له ولا يستلزم بالقياس على ثبوت كافي ثبوت الوجود لا يثبت وجبا يكون على الفرعية والفرعية لا يثبت
 الى ثبوت المثبت له وثبوت كليهما كما في العوارض لا يثبت غير الوجود وغير لازم للملحاح اي حيث يقع الثبوت الى
 محقق شيء خارج عن قوام الملازمة غير متخرج عن نفسها وغير مستلزم لها فان ثبوتها للمعروض سبق بطلانها
 المعروض بوجوده جميعا وقد يكون مستلزمها خارجا على مجرد الاستلزام دون الفرعية بالتمسك بقرينة الثبوت
 والى ثبوت جميعا وان كان في حيث انه مطلق ثبوت شيء لشيء على الفرعية بالنسبة الى المقرض خطا كما في ثبوت
 لوجودها هذا كلامه بخاصة ولا يخفى انه لما لم يلزم تحقق مقتضى المطلق في الزمان فوجه العدل على الاستلزام
 ان يقال مقتضى مطلق الربط الاسمي هو الفرعية بالنسبة الى الثبوت من حيث يختلف في ثبوت الوجود لشيء فظهر ان
 خصوصية الثابتين ونحن نقول تحقيق المقام وتوقيع الملام ان قوله ثبوت شيء لشيء فرع وجود الثبوت لا يستلزم
 الا دلالة ان ثبوت شيء لشيء في الذهن اعني في مرتبة الحكاية فرع ثبوت المثبت في الواقع في اي ظرف كان انما
 ان ثبوت شيء لشيء في الواقع فرع ثبوت المثبت في الواقع فان ريد المعنى الاول فهو لا يمتثل معنيين الاول ان
 ثبوت شيء لشيء يتوقف صدقها على وجود المثبت في الواقع والثاني ان صدق الحكاية ثبوت شيء لشيء يتوقف
 بحسب اعتبارها على وجود المثبت في الواقع فان ريد المعنى الاول من غير المعنيين فهو حق فلا شبهة في ان الحكاية
 بثبوت شيء لشيء ولو ثبت الوجود لشيء وثبوت اتياء او ثبوت منقطة اخرى لا يمكن صدقها الا اذا كان المثبت لوجود
 في الواقع اذ لا يمكن ان يصدق الحكاية بثبوت منقطة او شيء لما هو معدوم محض بل من اجل البديهيات لا يلزم
 ذلك تقدم الوجود على الوجود او تقدمه على الذاتيات او تقدمه على انفس كل الشيء او الحكاية بثبوت الوجود لشيء فانه
 اذا كان ذلك الحكم الذي هو مجردا وكذا الحكاية بثبوت شيء لشيء له او ثبوت نفسه فان الملحبات باسرها كاذبة حين ارتقاء
 الموضوع والسر في ان الحكاية فرع الحكم على عنه والحكم على عنه هو المثبت له انما يفسد له المتقدمة او حجب انفسا عن
 فانه للمتقدمة او بغيره اخرى لا تحته لثباته المتقدمة وان ريد المعنى الثاني من غير المعنيين فلا يمكن صدقها على الاول
 ان ليس كل حكمه متوقفة بحسب اعتبارها على ثبوت المثبت لان الحكاية بثبوت الذات في الذات او ثبوت الوجود لهما
 ليست متوقفة بحسب اعتبارها على وجودها ولو لم يستلزم ثبوتها على وجودها او ليس في مثل ذلك الحكم بحد
 للموضوع حتى يكون هناك شيء ثابت شيء مثبت له بل هناك شيء واحد بولفس الذات ثم العقل يحلها الى ثابت
 مثبت له بل انما يحكم بصحة في ما يكون الحكم منقطة الى الموضوع حتى يكون الحكم جند ذات الموضوع حيث انفسا
 اليها فيكون ثبوتها تلك المنقطة متوقفا على ثبوت المثبت او يكون منقطة متقدمة عن صحتها بعد تحققها فان ما راد
 في الحكم في ان من المعنيين الذين جميعا اثيره اذ لا شك في ان ثبوت شيء لشيء اي انفسا له في الواقع فحق
 المثبت له ولا يتحقق ثبوت الوجود او الذاتيات لشيء او لغيره شيء هناك في الواقع بل ليس هناك الا انفسا الذات

قوله فيها الاتساع وانما هي حقيقة صدقية متممة بانسداد واحد قبوله فيها كيف والوجود انما يسمى ان الوجود كحقيقة
 الا انما يسمى الصدق في الاتساع الذي ليس له غير اوسى كحصر كل فردنا واشارته وكثرة انما هي تعدد لمضات الوجود في
 الاجزاء الموصوفة والمضات اليها الوجود حقائق مختلفة صار وجودها ايضا وجوهرات مختلفة فلا يصح للاتحاد في الوجود
 بهما منهم قبول ان الاتحاد في الوجود فرع الاتحاد في الحقيقة وعلى وقعة وفي المقام تفصيل وتحقيق ليس من موقوعه
 بهما بل هو مقتضى نقل كلمة الاتحاد على ان كون الوجود التحليلية حقائق مختلفة مع قطع النظر عن كونها تحليلية الوجود
 فلو كانت كذلك لكان الاتحاد قد عرفته مما سبق ان الوجود عبارة عن المعنى الاتساعي الذي يتردد على كل من الماهيات ليس
 فرد سوى كحصر الشخص بالبعيد في الاتحاد فليس شخص لا يتكامل الاضافة لاقبلها فالماهيات المتباينة لا تتحد في الوجود
 اصلا ولما كان تقوم المتخرج بالاضافة الى ما يتخرج به عنه فكيف يتخرج عن احد ما يتخرج عن الاخرى مع خلافا ما بالحقيقة
 فلا يمكن اتحاد الحقيقة في الوجود وما يتوهم انما هو انما هي حاشي الحاشية القديمة ان الاجزاء المقدارية دون
 موجودة بوجوه وجود كل كنهها هويات متخالفة واتصالها بالاعتقاد باعتبار تلك الهويات المتخالفة فلا يصح في اتحاد
 اذ يلزم على هذا ان يكون الانسان المعرض للوجودين بوجوه واحد فان قلت للاتحاد خصوصية في الماهيات بعين
 قلت فهذا مسطحة لانه لما جاز وجوده حقائق معتددة والهويات معتددة بوجوه واحد قيام الوجود الواحد بها يكون
 الاتحاد في الماهيات من بعض حكمها معضا فان المانع انما كان تماثله في قيام حصة واحدة بتمام الاتحاد والهويات معتددة
 جزوا كل على كثر الوجود مع تعدد الاضافات المتخالفات كلها مستوية في ذلك كله فيلزم وجود الانسان المعرض بوجوه واحد قديما
 وما قال في موضع آخر من تلك الحاشي ان الاجزاء المقدارية موجودة ضمنها في ضمن وجود كل لا الاتحاد في قيام حصة واحدة
 بتعدد في ضمن قيامه شي آخر ولا يلزم الوجود لكل على حدة فلا يردى محصلا لانه ان اراد الوجود لضمين الوجود الاتساعي
 مع الاجزاء المقدارية غير موجودة بل معدومة بالاعتقاد لهما بالقوة واذا خرجت من القوة الى الفعل بتعدد بوجوه
 بوجوهات معتددة فلا معنى لوجودها بوجوه ولو ضمنا مع انه مخالف لما صرح به من ان الاجزاء المقدارية مختلفة بوجوه
 وموجودة بوجوه واحد وان اراد الوجود حقيقة بوجوه لكل فلا بد من قيام الوجود بها حقيقة فيلزم تعدد الوجود فافهم
 قوله ان الاتحاد آية بين ان الاتحاد في الوجود بين شي لا يمكن الابعاد اتحادا حقيقة فان كان الاتحاد بين حقيقتين بالذات
 فلا اتحاد في الوجود اليك بالذات لكن كان الاتحاد بينهما بالعرض فلا اتحاد في الوجود اليك فكيف فاذ وجد شي في الخارج
 اذ في الذهن مثلا كانت ذاتيات موجودة بوجوه بالذات العرضيات بالعرض في الاتحاد في الوجود مع الذاتيات اتحادا بالذات
 ومع العرضيات اتحادا بالعرض فاذ وجد زيد مثلا في الدار فالانسان موجود في حقيقة بخلاف العمى والاعمى
 فافهم فاذ وجد زيد بالعرض بالعرض في حد ذاته اعمى ولا يبين فاذ نسب وجوده الى الاعمى والاعمى
 كانت هذه نسبتا بالعرض بخلاف الانسان فان زيد في حد ذاته انسان فمناط الاتحاد في الوجود بالذات

قوله العلم متصف بالحق فيكونا به بعض الاماكن انه لو لم يكن المطابقة الحرفاء بالثبوت فليقتض فيا هو بحدوده وان اوردوا
 المطابقة في الماهية فتنتزع عند جهل ولا يجدي شهادة الوجدان بل لا بد من ثبوت البرهان قوله قد يقال في كون
 علم اول المصدر بقوله فان قلت قوله هو في الذم من ان لا يخفى عليك ان هذا الكلام يقتضي انما علم الحقيقة لا الحقيقة
 فان من الاحتمالين يكون العلم عبارة عن نسبة حاصلة في العقل كما هو من عموم الامام ولا يفي بالمطلقة هذا ولا ما هو
 من ان العلم متصف بالمطابقة والاماطابقة والنسبة ليست كذلك

واحباب عمدة المحقق الطوسي بان من اصورها هي مطابقة الخارج وهي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج وهي
 والاضافة فلا توجد فيها المطابقة وعدمها لا متناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ذلك
 قال المحقق في الحماكمات حاصله ان الادراك منع ان يكون اضافة لان الادراك يوصف بالمطابقة والاماطابقة ولو كان
 اضافة لا متناع وجودها اذ لو كانت موجودة لزم ان لا يكون الادراك لا موجودا في الخارج واذا امتنع وجودها امتنع
 وصفها بالمطابقة والاماطابقة ثم اعترض عليه بان لم لا يجوز ان يكون بعض الاضافات اضافة في الخارج
 وبعضها لا يصح انصافها بالمطابقة وانت تعلم ان هذا من كونه منسقة لظاهرها لا لاصحى لوجود الاضافات في الخارج
 اصلا ولا يلزم التمسك بوجود الاضافة في الخارج لا كمن في صحة الانصاف بالمطابقة وعدمها اذ المطابقة للمعلوم
 وعدم المطابقة لمعنى المناسب للعلم مما لا يعقل في الاضافة فضلا عن خلاف ما اذا جعل العلم صورة فاذ يمكن ان يتصور
 فيها المطابقة وعدمها وقال ابن تيمية ميزان في حاشي الحماكمات محصل الجواب ان المقام من كون الادراك
 اضافة ان الاضافة متناع الوجود في الخارج على ما تقرر عندهم واذا امتنع وجود النسب والاضافات في الخارج فامتنع
 وصف الادراك بالمطابقة على تقدير كونه اضافة اذ يعتبر في المطابقة اتحاد المطابق والمطابق في الماهية
 والمحقق في الخارج ليس الاطراف الاضافة التي هو المدرك للاتحاد بينهما في الماهية ثم اعترض عليه بان الامام
 ما ذكره ليس الا عدم كون الادراك معنى الاضافة علما واما عدم كونه جملا فلا ولعله ذكره استطراد او فيه ان المراد
 يكون الجهل عدم المطابقة انه عدم المطابقة عما من شأنه المطابقة فقد لزم عدم كون الاضافة جملا فافهم
 قوله فيه ما اذا عارض بعض الاماكن انه لو لم يكن المطابقة والاماطابقة قد تطلق على مطابقة امر الامر بالماهية
 وبالعوارض المشتركة بينها وعدمها ووجه اتحاد المطابق والمطابق بحسب الحقيقة وقد تطلق على مطابقة علم و
 اعتقاد لما في نفس الامر ومحصلة يرجع الى انكشاف الشيء كما هو وى عدمه فان كان المراد المعنى الاول فلا يلزم من المطابقة
 والاماطابقة بهذا المعنى من شأن العلم بل هذا لا يزيد على نفس المعنى فيكون مصادرة ودعوى الضرورة في
 محل النزاع غير مبررة وان كان المراد المعنى الثاني فيكون المطابقة والاماطابقة بهذا المعنى من شأن الصورة ثم
 بل لدلائل القاطعة تأتية على ان المطابقة والاماطابقة بهذا المعنى لا يمكن ان تقتض بها اضافة ايجابا حاصلة فافهم

افزودنت ان تصانف العلم بالمطابقه المعنی انکلاک جوفها فی هیز الخفا و قد ذکر قوله فی بعض الممالک البجایه و هی مدارک اشتمل الحجوه و الاجسام العلویه و ذلک التحقیق لاینا فی ذمیه تکلیفین لانه سبب الخادم قوله لومودست لای غیله نظم و یجوز ان یکون محلی الاستدلال محلی الآخر و هو التخییر قوله و بهنا اثبت الحق و بیان ما فی حاشیه الحاشیه بقوله بیان ان العلم منقطع انج قوله فان المناقشه فیه انما هی فی الملائمه المنکوره و وجه حاشیه الحاشیه بقوله و لقائل ان یقول ان قوله فالمراد حصول الصکوة انج یعنی ان حکم علی الامر محلی المطابق للمعلوم لا تمام التقرب بانه المراد حصول الصکوة الذی ادعاه اولاد انه العلم المتجدد الذی هو مورد الصکوة بدل علی ان المراد به الصوره الحاصله لا اختصار المطابقه للعلوم فیها و علی ان مورد الصکوة حقیقه بحسب ظاهر اقوال و یرى القوم هی بدون هو کما بنیه سابقا و آخره یرى لیس فی الی بالان شرح و الله ارجوان یوفقی التمام حتی یختم بالصواب و الصلوة و السلام سیدنا و سید الارباب و الاطام الله و صحابه و انبیاء و علیهم السلام

قوله ان عرفت که قد عرفت انه لا یکون التصانف الاضاقة بالمطابقه مع المعلوم و الا بالمطابقه مع العلم قوله و هی مدارک العقل آه انت تعلم ان القول بانا عالمون بعلوم قائمه بالعقل او بالافلاک غسطة ظاهره قوله و ذلک التحقیق آه بل هذا التحقیق کمع کونه منافیا للمذهب المتکلیفین منافی لبداهته نقل الاضیه کما لا یخفی هذا

و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین و الصلوة و السلام
 علی خیر خلقه محمد و آله و صحبه
 جمیعین

خاتمه الطبع الحمد لله و المنة که حسب تبايش جناب لانا حافظ سید محمد عبد الله بلگرامی حاشیه و لا نا محمد عبد الله خیر ابادی بر حاشیه غلام محیی متعلقه حاشیه میرزا بهر رساله در شهر محرم سنه ۱۲۸۰ هجری از قالب طبع آید مرتب و طیار گردید و جناب مصنف مظلوم حق تصنیف مهتم مطبع نظامی محمد عبد الرحمن خان شید و بهبه فرمودند و بنا بر جیشی اجازت اوند لهذا امراد قانون بستم سنه ۱۲۸۰ و خل بی جیشی گونش کرده و مرجو که کسی بدون اجازت مهتم موصوف قصد طبع نفرماید

و وجه ختم بر خاتمه برای سند این مضمی که این کتاب مطبوع مطبع نظامیست مهر و دستخط مهتم فروخته

العبد



